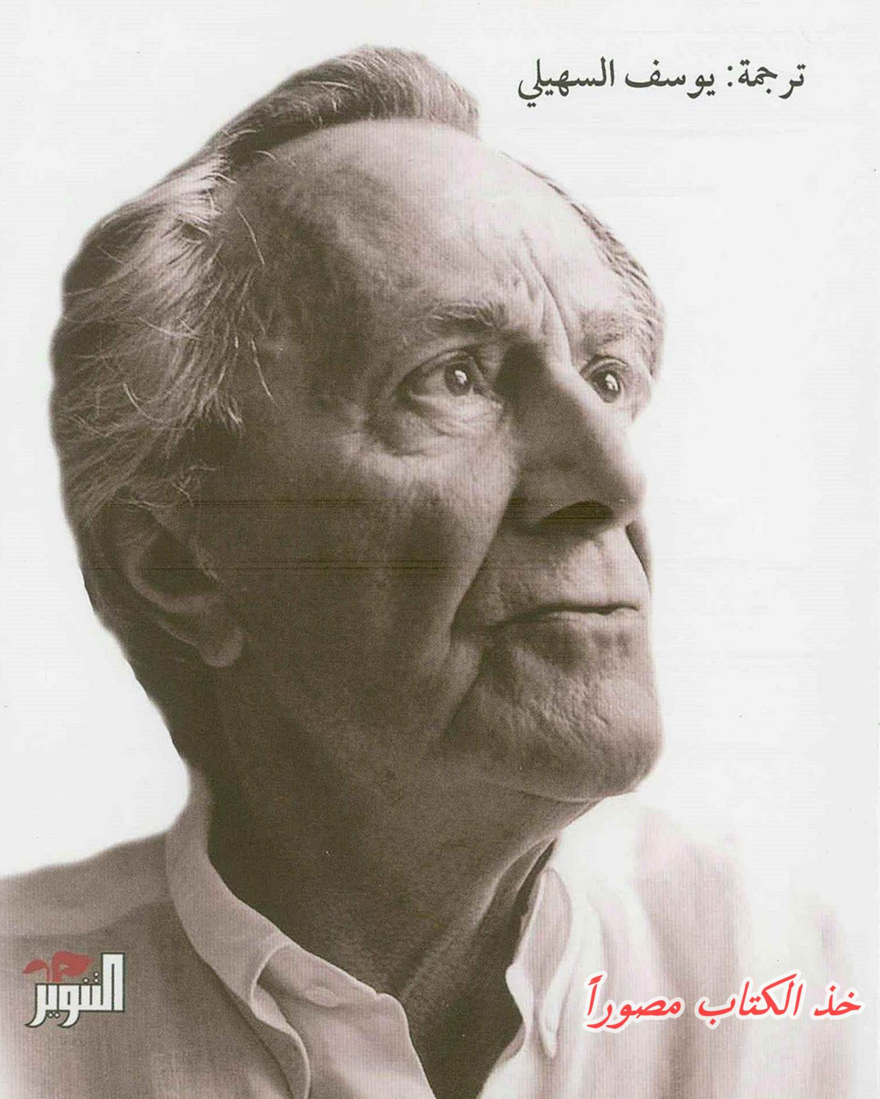
جان فرانسوا ليوتار

لماذا نَتَفَلْسَفُ؟

ترجمة: يوسف السهيلي



التنوير

جان فرانسوا ليوتار

لِمَاذا نتَفَلْسَفُ؟

الكتاب: لِمَاذا نتَفَلْسَفُ؟
تأليف: جان فرانسوا ليوتار
تقديم: كورين انودو
ترجمة: يوسف السهيلي
عدد الصفحات: 128 صفحة
الترقيم الدولي: 978-9938-941-07-4
رقم الناشر: 17/387-113
الطبعة الأولى: 2017

هذه ترجمة مرخصة لكتاب
Pourquoi philosopher ? by Jean-François LYOTARD
© Presses Universitaires de France

دار التنوير للطباعة والنشر

تونس: 24، نهج سعيد أبو بكر - 1001 تونس
هاتف وفاكس: 0021670315690
بريد إلكتروني: tunis@dar - altanweer.com
لبنان: بيروت - بئر حسن - سنتر كريستال، الهزيم - الطابق الأول
هاتف: 009611843340
بريد إلكتروني: darattanweer@gmail.com
مصر: القاهرة-جاردن سيتي - 2 شارع فؤاد سراج الدين (السراي الكبرى) -الدور الأرضي- شقة رقم 2.
هاتف: 002022795557
بريد إلكتروني: cairo@dar - altanweer.com
موقع إلكتروني: www.dar - altanweer.com

Cet ouvrage a bénéficié du soutien de Programmes d'aide à la publication de l'Institut français/ministère français des affaires étrangères et du développement international



جان فرانسوا ليوتار

لِمَاذا نَتَفَلْسَفُ؟

تقديم: كورين انودو

ترجمة: يوسف السهيلي



صدر هذا الكتاب ضمن مبادرة أضواء على حقوق
النشر في معرض أبوظبي الدولي للكتاب
This book has been published under the
Spotlight on Rights initiative of the Abu
Dhabi International Book Fair with the
support of KITAB

تقديم

كورين إنودو

لا ترغب الفلسفة في الحكمة أو في المعرفة، إنّها لا تُعَلّمُنا لا الحقائق ولا ما يجب أن نلْتَزم به من سلوك. وسوف نقول إنّها تسْتنْفِد كل ما في وِسْعِها في مساءلة نفسها من تكون وما الكائن في عُزْلة لا تزعج أحدا. وفي أحسن الأحوال، ألّا تقدّم لنا أحيانا أفكارا نافعة تساهم في نموّ ثرواتنا، أو تجعلنا نحلم بنظام اجتماعي بديل، أو تجعل كذلك من الأفيون الميتافيزيقي ملاذا لعزائنا.

وفي هذه الحالة يصبح الفلاسفة أشبه ما يكونون بهؤلاء المجانين الثرثارين الذين تحملهم الإنسانية معها خلال تاريخها من دون ربح ومن دون خسارة كبيرة أيضا... فهُمْ يمْلِكون قدْرة كبيرة على تأويل العالَم غير أنهم يظلّون جاثمين على عتبته عاجزين أبدا عن تغييره. وبوسْع خطابهم إذن أن يعزفَ عن العالم ويلُوذَ إلى الصمْت من دون أن يكون وجه العالم قد تغيّر بعْدُ.

أضِفْ إلى ذلك، أنّ الخطاب الفلسفي لا يمْلك في النهاية سوى بُعْدٍ وحيدٍ هو التشبّث الغريب بالخسران، والرغبة في عدم التفريط في الرغبة التي تفجّر كلّ نشاط إنساني وتفصله عن ذاته، وعدم التنصّل من العَوَز الذي ينثُر الموتُ سِهامَه في الحياة. وبمقدورنا عندئذ أن نتساءل في سنة 2012 بالطريقة ذاتها التي كان يتساءل بها **جان فرانسوا ليوتار** في سنة 1964: لِمَ التفلْسُفُ؟ وهل يوجد سبب في الماضي أو في الحاضر يدفعنا الى التفلسف ويفرّق بيننا ويَزُجّ بنا في متاهات المعنى، ويجعلنا نحكم كعادتنا وبكل بساطة على هذا السؤال بأنه سؤال طفولي؟ ويمكن للسؤال المطروح أن يكون سؤالا خطابيا يتّخذ نفسه مرْجعًا طالما أن طرْحه يمثّل في الواقع إجابة على المشكل المطروح الذي شرعنا فيه سابقا عندما تساءلنا عمّا إذا كان بالإمكان لشيء كهذا له وزْن وقيمة أن يُطْرَح من جديد. غير أنّ الأمر يتعلّق باللغة ذاتها بأسْرها أكثرَ منه بحَمْلَ أنفسنا على الكلام الذي يُضْنينا تقطّعُه، ويتعلّق أيضا بمجموع السُّهاد والحياة أكثر منه بإنكار النّوم والموْت في **الجسم الحي** اللذيْن يحقّقانها. وبما أنّنا نتكلَّمُ ونفْعَلُ ونحْيا تحْت وطْأةِ الخسران، فإنّنا لا نستطيع الخروج من هذه الحلَقة التي يُقدِّمُ فيها الغِيَابُ نفسَه كحُضُورٍ، والتي يكون فيها الحضور مَشُوبًا بالغياب. ونعني بذلك أنّ من يُريد -كما يُخْبِرنا بذلك **ليوتار**- أن يُثْقل كاهل نفسه بمُعْطى دون كلامٍ وبكمَالٍ دون نقْصان وبليْل دون أحلام لا يُعَدُّ حيوانًا؛

ولهذا السبب الوحيد سوف نَتَفَلْسَفُ إذن، وهو أنّه ليس بوِسْعِنا أن نُفْلِت من هذه الحقيقة المتمثّلة في: «تأْكيد حضُور النُّقْصَان بواسطة الكلام».

إنّ الرّجل [ليوتار] الذّي فارَق الحَياة عام 1998 دُون أن يسْتكْمل تأليف كتابه «**اعترافات أوغسطين**»، لم يكن منشغل البال تقريبا سوى بهذا اللاإكتمال المكوِّن للمعنى والذي هو عبارة عن سيْف الفكر وجراحه، وحروقه وزاده. فـ[كتاب] **الخطاب -المجاز** يُعْلن عن رفْض اتّخاذ القرار، أمّا النّزاعُ فيُعرْقلُ تَابُعَ فقرَاتِه بواسطة بعض الأرْقام المتنافِرة والمتعلِّقة بالتاريخ. فكلّ كتاب من كُتُب **ليوتار** مُسْتقِلّ بمَوْضُوعِه وبأُسْلوبِه ومُتميِّزٌ عن بقية كتبِه الأخْرى. وما اليقينُ الذي يحْمِله (**ليوتار**) منذ سنة 1964 في ذاته سوى بذرة من بذور الفلْسفة التي لا تكون قابلةً للنموِّ والتطوِّر إلّا إذا تركنا أنفسنا تتلَبَّسُ بالغياب، وعثَرْنا على مفارقة الطاقة لننْشر العدْوى بين الآخرين وحمْلِهم على الإصْغاء لـ «**قانونِ الدَّيْنِ**» loi de la dette الذي يصْعُب علينا تسْديده. وهكذا، فإنّ آثارَ الكاتب تتّجه نحو تبديد هذه البذرة التي تبقى في نظره مسْبوقةً بتعليم وطيد والتي هي ملازِمَةٌ له. ويصبح طرْحُ السؤال والمجاهدَةُ والتدْريسُ عن طريق الالتزام أمورًا مرتبطٌ بعْضُها ببعْض. وإنّ الانتباهَ إلى ما هو نقْص على حساب ما هو جوْهرية substantialité وما هو دلالة، يفترض كما سبَق وأنْ أشَرْنا إلى ذلك، أنّ الآخرين هُمْ من يخْترِقُون الكلامَ أكْثَر

من الأشْياء، وإنّهم همْ سبَبُ حُدُوثِ المُبَايَنة التي جزّأت وحْدة المعْنى. وفي غياب أولئك الذين يخْلِطُون بين الأدلّة ويعرْقلون الأفعالَ ويموِّهُون الأهْواء، فإنّ النقْصَ لا يشوب مطلقا الواقع ليكوّن عالَما بشريًا، وهذا العالَم لا يكون بحاجة لا إلى الكلام لكي يتدبّر نقْصَه، ولا إلى التفلسف. ومع ذلك، فإذا كان الأمر لا يتعلّق سوى بتجاهُل الفراغ فإنه بوسْع الفلسفة أن تُشَيِّدَ عالَما لا إنسانيا وحُلْما خياليا متناغِما. وعندئذ سوف تحْبِسُ [الفلسفةُ] نفسَها في عقْل مطْلَق هو ظلّ لكلّ ما هو غير مرئي وهو في حال من المفارَقة مفْصُولٌ عن العناصر التي تكوّن وحدته. وما الإديولوجيا في نظر **ليوتار** سوى نظام من الأفكار كلّما كان قابلا للتعلّم كان مطابقا لذاته، وكلّما قام بتعويض النقْص الذي يترتّب عنه عبّر عن أشياء خيالية.

وهذا ينطبق على كل ميتافيزيقا بل وينطبق أيضا على كل نظرية تزعم أنها ماركسية وتريد أن تُقنِع بنسقِها المبالَغ فيه ذوي العقول الساذجة. «أن ننفصل عن الممارسة» لا يعني أن نتكلّم عن الجوهر بدل أن نستهدف الثورة، بل يعني أن نصْنع منهما الحلَّ وأن نؤكِّد أنّ النهاية إنما تحصُل منذ البداية، وأنّ المعنى يتملّك نفسَه دوما ويدرك ذاته، ويدرك إلى أين يذهب. لأن الصوت الذي يُعبِّر عن هذا المعنى لا يلتقط من الآن فصاعدا أي شيء على الإطلاق من الانفصالات الصامتة التي يكتشف من خلالها ذاته. أن نعلِّم، وعلى الأقلّ أن نُعلّم لا الإيمان ولا العلم بل الفلسفةَ يعني أنه

لا يوجد معنى لذلك في غياب ما نطرَحه من أسئلة على أنفُسِنا وعلى غيْرنا، دون هذه المبادلة المشتركة للنّقْص حيث يكون التمرُّسُ «بالقُدْرة على القصور القائمة على المفارقة» -وهو مبْحث مُتَوَاتِر في كامل مؤلّفات **ليوتار**-، قصورا يدعو العالَمَ إلى الكلام ويَقبل بنقائص الواقع ليكون لَوْحَة tableau ويقبل بنقائص اللّوْحة ليكون واقعيّا.

تلك هي الطريقة التي اعتمدها **ليوتار** في تدريسه وتعليمه للطلبة والمستمعين، وتتمثّل في أنهم لا يتعلّمون منه شيئا مطلقا إذا لم نقل إنّهم لا يتعلّمون نسْيان ما حفظوه كما سيبيّن ذلك مرّة أخرى في **نانتير** Nanterre سنة 1984 (في إحدى محاضراته المنشورة بعنوان: **تفسير ما بعد الحداثة للأطفال**). غير أنه ببلوغه الأرْبَعين عاما، وبالتحديد في سنة 1964 وجب عليه هو ذاته أن يبدأ من جديد في نسيان ما كان يعتقد أنه تعلّمه، وأن يقطع مع الأرثوذوكسية المناضلة التي حرّرته من الميتافيزيقا، وأن يتعلّم كيف يأْمَلُ في الثورة التي تمثّل حلاّ للتاريخ.

أن نترك الغائيةالثورية من غير أن نفرّط في الخسارة التي على الرغم من سحْقها يعني أنها قد أثبتت هذا النقص المطلق أو «الخطأ في ذاته» الذي يتمثّل في الاستغلال. أنْ نعْلَم أنه ينبغي أن نتكلّم لغة نعَمْ وليس اللغة المُبْهمة، لغة الحضور والغياب، بمعنى أن نُصَحِّح الماركسية بالفرويدية، والمادية التاريخية بالتناقض الوجداني، والمصالحة الاجتماعية بتقلّب الرغبة.

وباختصار، أن نعيد إلى صوت **ماركس** القوّة التي انتزعها منه «**التجميع الهيجلي**» ونعني بذلك القدرة على القوْل بالفصل، فصْل المجتمع عن ذاته، وفصْل العالم عن الروح، وفصْل الواقع عن الحسّ. بل وكذلك، وحسب **فرويد**، فصْل الحبّ عن موْضُوعه أي الفصْل بين جنس وآخر، وبين الطفولة واللغة. وكلّ هذه الانقسامات التي سمّيناها في سنة 1964 بـ«التناقضات» تصبح أكثر وضوحا مع [كتاب] **الخطاب- المجاز** Discours, figures وتكون لصالح «**الفروقات**» وتصبح أساسية، لاحقا، في كتاب «**النزاعات**» التي لا حلّ لها دوْما بين الأُجَرَاء ورأس المال، وأيضا وبوجه آخر بين النزاعات القائمة بين الديانة اليهودية والديانة المسيحية. تبْقَى «الطفولة» الاسْمَ الذي يُعيد **ليوتار** التفكير خلال ما يزيد على ثلاثين سنة في عرْضه لانفعال عنيف يهدم الكلام من ناحية ويطالب به من ناحية أخرى.

والآن، في سنة 1964، يجب أن نبتدئ من جديد من دون أن نعرف إلى أين نحن ذاهبون، وبما أنّ الطفولة تسكن صميم الإنسان فهي علّة نقْصِه وإمكان انحرافه وتهديده (حسب الكلمات التي قيلت في سنة 1984). ولا ريب في أن **ليوتار** بدأ بتغيير موقفه انطلاقا من **ماركس** و**فرويد** حيث كان يقدّم دروسا خلال مسيرته الفكرية وخلال دروسه الفلسفية، والتحق **بالسوربون** ودرّس «**الاشتراكية أو التوحّش**» ثمّ «**سلطة العمّال**» حيث واصل نضاله (لفترة زمنية قصيرة)، وأنْهى تأليف كتابه **حول الفينومينولوجيا**

ضمن سلسلة «ماذا أعرف؟»، كما واكب ندوة **لاكان** Lacan حيث تعلّم كيف يتعامل مع فكر **فرويد**، وواكب ندوة **كوليولي** Culioli حيث تعلّم أصول علم اللسانيات.

وفي هذا المحيط الثقافي المتنوّع حاول **ليوتار** أن يبلّغَ طلبتَه بضياع الوحْدة، ويبحث في نفسه كما في أنفسهم عن مأْتَم التمامية وترْسيخه لمسؤولية الفيلسوف.

إنّ رغْبةً ما مناقِضة تبعث الحياة في الخطاب الفلسفي لأنّ رغبة هذا الخطاب في أن يفوز بنفسه في عزلة مطلقة، وفي أن يظلّ كلامًا مغمورًا في العالم ومتوقِّفًا على الكلام ذاته. إنّ تعليم الفلسفة هو إظهار هذا الالتباس، بيد أنّ ذلك الإجْراء لا يكون ذا مفعول مخيّب، ومرشد، بفعل تلك الخيبة بالذات، إلا عندما يكون «درس» الفلسفة واحدا، أي عندما يبتدئ من الوسط، حيث يكون المخاطبون على صلة حميمة بتاريخهم وبتساؤلاتهم. إنّه إذن، درْس خارج المسار ويمكن إعداده خارج النّسب généalogie. إنه درْس لا يوجد في العالم (كما يبيّن ذلك السؤال نفسه) ولا خارجه (طالما أنّه يتعلّق بكلام قيل في موْضِع آخر) بل يوجد في العالَم وعلى هذه المسافة التي، كما يقول **ليوتار**: نجْعلُ أنفسَنا تتشبّع بالشيْء ثمّ نُبْعده عنّا في نفس الوقت حتّى يكون بوسْعنا أن نُصْدِر بشأنه حُكْما عقليا.

وبانعدام هذا الاستحقاق (وهو لفظ قيل في سنة 1987) في العالَم، فإنه يجب علينا أن نُصْغي إلى العالَم الإنساني، وإلى

ما يتّصف به من نقْص له حضور قويّ بحيث لا يصبح التعليم سوى مَعْرض لفن المصُوغ وتجارته وهذا بالتأكيد شيء مدهش لا رهان فيه، ونعني بذلك الرّهان الذي يفترض **توتّرا** بين الرغبة والمسؤولية. إذ «لا وجود في الفلسفة لرغبة خاصّة، بل إن الرغبة هي التي تملك الفلسفة امتلاكها لأيّ كان من البشر». وعَدَا ذلك، يضيف **ليوتار**، إنّ الفلسفة تنقلب على هذا المَيْل الذي يستحْوذ عليها وعلى كل الفعالية الإنسانية. غير أن الفلسفة إذا ما قَنَعَت بهذا التفكير في الرغبة فإن الفكر سوف يُخْفِق في تحقيق غايته.

وتعني الفلسفة –حسب **ليوتار**– في سنة 1964، أيضا ممارسة praxis تهدف إلى تغْيير وجْه العالَم مثلها مثل التحليل النفسي الذي يُعتبر في نظر **فرويد** طبّا سريريا. المهمّ أنّ ما ينقص الحياة الاجتماعية لا يكمن في إيجاد مصالحة معها، بل يكمن في تبريرها. إنّ «الحرمان المطلق» الذي استنتج منه ماركس البنية التي تسمّى «**بروليتاريا**» هي حقيقة لا تُطاق، وإنّ هذا الحرمان لا يُبيّن ما «يرغب فيه المجتمع حقّا»، في مقابل ما تدّعيه **الماركسية القائمة**.

يجب أن نحكم إذن، لصالح كثافة هذه الرغبة، وأن نعاشر الصمْت ونخاطر بتوضيح المعنى الكامن والضّمْني الذي من شأنه أن يكون هناك بالفعل والذي يُستخْرَجُ من العلاقات بين البشر. وإذا كان **ليوتار** قد خصّص المحاضرة الأخيرة من محاضراته الأرْبَع «الفلسفة والفعل»، فلأنّ المسؤولية الفلسفية

فيما يخصّ النقْص ليست مُنْفَصِلة عن تعهُّداتِ السياسة بالنسبة الى العالَم، ولأنّهما يراهِنان معًا على تحويل الصمْتِ إلى كلامٍ وتحويل القصورِ الذاتيِ إلى فعْلٍ.

ثمّتَ حقيقتَان متزامِنتَان: أولاهُما موْروثة عن **هوسّرل** عن طريق **ميرلوبونتي**، وهي أن الفيلسوف يحْمِل في التعبير عن المعنى الخاص به تجربة صامتة؛ وثانيتهما موْروثة عن **ماركس**، وهي أن الفيلسوف لا يؤوِّل العالَم إلّا ليُساعِدَ على تغْيِيره.

وهاتَان الحقيقتَان تُصْبِحان على التوالي غرَضا في المحاضَرة الثالثة يتعلّق بالكلام، وفي المحاضرة الرابعة غرضا يدور حول الفعل. فالمحاضرة الأولى المُخَصَّصة للرغْبة ترِثُ عن **فرويد Freud**، عن طريق **لاكان Lacan**، فكرة أنّ كل علاقة بالحضور إنّما تتمّ على خلفيّة الغياب. وفيما يتعلّق بالمحاضرة الثانية، فإنّها تُعبّر عن الرغبة بالكلام وبالفعل، مُطوّرة خسارة الوحدة ومُحْتفظة بهذه الخسارة داخل التاريخ المتجدّد للجُهْد الفلسفي. وبحسب تنظيم مُحْكَم، فإن معالجة سؤال «لماذا نتفلسف؟» تجري إذن على هذا النحو: إنّ علّة التفلسف تكمن في أن نرْغب، وأنّ الرغبة تتضاعف بالتساؤل عن أهوائها الخاصة. وسبب هذا التفكير هو أن الوحدة فرّطت في ذاتها لا داخل الضياع الأصلي الذي يجعلنا ننسى حتّى الوحدة ذاتها، بل داخل انبساط تاريخ يغيب منه دوما اتّصالُ الواقِع بالمعنى، غير أنّها تحاول من جديد أن تخْسر ذاتها مرّة أخرى. بقي أن نقول إنّه لا تفلسف في غياب الكلام، ولا

كلام في انعدام القدرة التامّة على التكلّم إذا كان صْمت العالَم يُدين الخطاب الذي يخرج عن سياقه، أو إذا كان عقْل ماثِلٌ في العالَم قد بَاحَ بكلّ شيْء من قبْلُ وسَخّر الكلِماتِ لتكْرار ما بَاحَ به. إنّها «الطفولة التي بواسطتها يحاصِرُنا العالَم»، وإنّه الجرْح الذي جعل العالَم يستحْوذ على الفيلسوف ويدْعُوهُ إلى الكلام مانِحًا إيّاهُ «هذهِ القوَّة السّلبية» لإثبَات معْنًى هو موْجود فعْلاً، معْنًى منْقُوصٌ يجْعَل من خطابه غير مُكْتَمل، ومن ثَمَّ، خطابًا حقيقيًا. وبما أنّ العالَم يتعدَّى علينا فإنه يمكن للكلام أن يتعدّى عليه بالتعبير عنه، ويمكن للفعل أن يغيِّره. نحْن نتفلْسَف لأنّ وُجودَنا مُسْتهدف من قِبَل العالَم ولأنّنا «مسؤُولون عن تسمية ما يجب أن يُقال وما يجب أن يُفْعَلَ».

وإذا كان التفلسف يدُلّ على الاستسلام لنقْص نحن مطالبون بتأكيده لا بإنكاره، وإذا كان التعليم يدلّ على إيضاح ما ليس بوسْعنا أن نفهمَه بأنفُسنا، فإنّ (الدّرس) يبقى هنا رئيسيا، حتّى في التعامل مع المفارَقَة المتمثّلة في أنّ العدوان المنهجيّ transgression méthodique على الحدود الفاصلة بين حقول الحياة كما بين التخصُّصات يقوم هنا، فعْلا، بربْط الرغبة، والزمان، والكلام والفعل، حول حدٍّ لامرئيّ بيْن الحضُور والغياب.

ويمكن للدرس أن يكون أكثر أهمية بالنسبة إلى من يعْرف الانفجار الذي سيجعل منه [كتاب] **الخطاب-المجاز** في السبْع سنين اللاحقة أثرا مُكَمِّلا له، وبالنسبة لمن يعرف البناء الذي

شُيِّدَ عامَ 1964 والذي ما يزال يُمثّل الرَّغبة الأشدَّ سعادة والزمن الأكثَرَ توْحيدًا والفعْلَ الأكْثَرَ حمَاسَة.ً إنّ الموْت الذي يُلازِمُ الحياة ليْس بوِسْعه مطلقا أن يتكيّف بسرعة كبيرة مع النقْص، وأن يُحدَّ في مجال الإيمان إلى معنى كامن، بل يُصْبِح أكثَرَ حدّة بالنسبة إلى هدْم بنْية «ما هو مجازي» أو بالنسبة إلى الصوت المُخْتَنِق الذي يُنْهي «**النزاع**». ومهما ستكون المُرَاجعات القادمة فإنها ستُبرّئ ذمّتَها مُسْبقا بما أنه يوجد فضلا عن ذلك أكثر من فيلسوف وبالتحديد **أفلاطون** أو **كانط**، أو **هوسّرل** باشر بنفسه هذا النقد، وانقلب على تفكيره وقوَّضه وأعاد بناءَه من جديد متعلّلا بحجّة أنّ الوحْدة الحقيقية لأعماله الفكرية تكْمُن في أنّ الرغبة تنْجُم عن تلاشي الوحْدة لا عن المجاملة في النظام القائم داخل الوحدة التي تمّ اكتشافها من جديد، وأنّ البدْء من جديد لا يكون مطلقا من الصفْر بخلاف ما قيل هنا، وبما أن البساطة تُصْبح أُمْنية مُبَالَغا فيها، فإن **ليوتار** سوف يبيّن ذلك في مرحلة لاحقة في ما يتعلّق بفكرة الثورة ذاتها، وأن نقاشاته مع المؤرّخين وتحليله المتواتر للزمن يعبّران عن أن سرْدنا للتاريخ (مهما كان) سوف يضعُنا تحت انفلات دولاب مُهدِّد، وتحت تأثير ارتباط كابِتٍ. ولا ريب في أنّ الفلسفة تجد في ذلك ما يجْعلها تُسائِل كلامها الخاص، وتبحث عن قاعدتها الخاصة. وكما يقول هنا **ليوتار** «إنّ [الفلسفة] تُزعج الجميع».

يتوجّه الناشر بالشكر لـ: دولوراس ليوتار وكُورين أنُودو ولفريق المكتبة الأدبية جاك دُوسي أيضا (وبخاصة ماري دُومينيك نُوبيكور مُوتاريلّي) على مساعدتهم القيّمة في نشر هذا الكتاب.

مدير السلسلة

لوران دي سوتّر

ملاحظة الناشر

يعتبر النص الآتي ذكره نسخة حَرْفيّة للنص المرْقون بالآلة الكاتبة والمتوفّر **بالمكتبة الأدبية جاك دوسي تحت رمز ج ف ل** 291/ 2. وهذا النص هو النسخة الثانية من مخطوط المحاضرات التي تمّ إلقاؤها أثناء مراحل تأليفها من قبل **جان فرانسوا ليوتار**.

وتحْتَفِظُ مكتبة **دوسي** أيضا بأوّل مخطوط من النص ذاته تحت رمز **ج ف ل** 291/ 1 الذي يحتوي على ملاحظات وفيرة دوّنها **ليوتار** بنفسه. غير أن كلّ هذه التعليقات قد تمّت استعادتها في النسخة الثانية المرقونة بالآلة الراقنة من دون أيّ تحوير أو تغيير، ولم ينصّ الناشر على الاختلافات القائمة بين المخْطُوطَيْن.

وفي المقابل، تمّ إدخال بعض التعديلات الطفيفة على النص الأصلي عند الاقتضاء مثل الأخطاء المتعلّقة بالتنقيط وغياب الظفرَيْن، كما تمّ تصحيح شواهد النص الأصلي التي تمّت الإشارة إليها بمراجعَ بسيطة وذلك بوضْعها بين مُعَقّفيْن. غير أنه لم تتمّ إضافة ولا ملاحظة واحدة حتى لا يقع تحْريف الطابع الشفوي لهذه الدروس.

لِمَاذا نتَفلْسَفُ؟

أربع محاضرات تمّ تقديمها

لطلبة «المرحلة الإعدادية» بالسوربون

(أكتوبر- نوفمبر 1964)

المحاضرة الأولى

لِمَاذا نرغَبُ؟

لا شكّ أنّكم تعلمون أن من عادة الفلاسفة أن يفتتحوا تعليمهم بالنظر في سؤال ما الفلسفة؟ ففي كلّ السنوات وفي كلّ المؤسسات التي دُرِّست فيها الفلسفة وشُيِّدَت كان المنشغِلُون بها يتساءلُون أين توجد الفلسفة؟ وما عساها تكون؟

ويُصنِّف فرويد ضمن الهفواتِ في الأفعال واقعةَ «إخفاقنا في العثور على شيء بالرّغم من أنّنا كُنّا أودَعناه في مكانٍ ما». إن درس الفلاسفة الافتتاحيَّ والمتواترَ يشبه هفوةً في الفعل، وأن الفلسفة تخُون ذاتها وهي في حال من الاضطراب، وأننا نبدأ في البحث عنها انطلاقا من الصِّفر ونتمادَى في نسيانها و«نسيان» منزلتِها، وهي تظهرُ وتغيبُ وتُعتِّمُ نفسَها بنفسِها.

إنَّ هفوةً في الفعل هي أيضا حَجبٌ لموضوعٍ ما أو حالةٍ ما بالنسبة إلى الوعي وهي انقطاع داخل وتيرة الحياة اليومية وقطيعة معها.

وعندما لا يُطرحُ علينا السؤال عن «ما الفلسفة؟» بل عن «لمَاذا نتفلسفُ؟»، فإنّنا ننوّه بقطيعة الفلسفة مع نفسها وبإمكان غيابها.

إن الفلسفة -عند معظم الناس ولدى كثيرين من بينكم- هي

أبعدُ ما يكون عن اهتماماتهم وأبحاثهم وحياتهم. وبالنسبة الى الفيلسوف ذاته، إذا كانت الفلسفة بحاجة دوما إلى أن تُذكَرَ وتُشيَّدَ لكونها تغُوصُ وتُفلِت من يديه، فإنّها تكون مغمورة. فما الذي يدعونا عندئذ إلى التفلسف بدل الإعرَاض عنه؟ فحرف «**اللام**» *pour* الذي تتكوّن منه أداة الاستفهام «**لماذا؟**» *pourquoi* يُشير على الأقلّ إلى كمٍّ من الفُروق الدقيقة للمفاعيل والنعوت، غير أن كلّ هذه الفروق تتسارع في نفس الثغرة التي ثقبتها القيمة الاستفهامية للمفعول. وهذه [الثغرة] تعيّن الشيء الذي وقع التساؤل عنه لوضعية مدهشة بحيث يكون بوسعها ألّا تكون ذاتها، أو ألّا تكون بلا زيادة. إن سؤال «لماذا؟» يحمل في ذاته إعدام الموضوع الذي يُسأل عنه. وفي هذا السؤال يكون التسليم بالحضور الفعليّ للشيء الذي تمّ استجوابه (ونأخذ كمثال على ذلك الفلسفة كواقعة وكحقيقة) والتسليم بغيابه الممكن على حدٍّ سواء، بحيث يُوجَد في الوقت نفسه حياةُ الفلسفة وموتُها، ونحن نمتلك الفلسفة ولا نمتلكها.

غير أن السرّ في وجود الفلسفة يُمكن أن يوجدَ بحقٍّ في مثل هذا الوضع المتناقض والأشدّ تعارُضًا. ولمزيد من فهم هذه العلاقة المتوقّعة بين فعل التفلسف وبين الحضور-الغياب فإنّه من المفيد أن نفحص، ولو بعُجالة، ماذا عسى تكون الرغبة لا سيّما وأنّ مصطلح فلسفة يتضمّن لفظ *philein* ويعني «أحَبَّ» و«وَقَع في حُبّ» و«رَغِبَ في».

وكُنت أوَدُّ أن أُشير فقط إلى مبحثَين اثنين بخصوص الرّغبة هُمَا:

1 - لقد دأبنا، ودأبت الفلسفة ذاتها في النطاق الذي تُقبِلُ فيه بطريقة مُحَقَّقَة، على طرح المسائل، للنظر في مشكلٍ من قبيل مشكل الرّغبة من زاوية الذات والموضوع، ومن زاوية الثنائية القائمة بين من يرغب وموضُوع الرّغبة لدَرَجةِ أنّ سؤالَ الرّغبة يُصبح عمّا قريبٍ سؤالًا في معرفةِ مَا إذا كان المرغُوب فيه هو الذي يُثير الرّغبةَ أو أن الأمر على النقيض، الرّغبةُ هي التّي تخلق المرغُوبَ فيه. وما إذا كنّا عاشقين لامرَأة لأنّها جديرَة بالمحبّة أو ما إذا كانت المرأة جديرة بالمحبة لأنّنا عاشِقُون لها. يجبُ أن نَفهمَ أنّ هذه الطريقة في طرح السؤال تتعلّقُ بمقولة السَّببية (المرغُوب فيه يُصبِح سبَبًا للرّغبة أو العكس)، وأنّها تنتَمي إلى رُؤيةٍ ثُنائيّةٍ للأشياء (وجودُ الذاتِ من ناحية، ووُجُود الموضُوعِ من جهة أخرى)، كلٌّ منهما رهين لخصائصه الخاصّة، ومن هذه الناحية وبحُكم أنّها تَحُول دون مُقاربة المشكل بصُورة جدّية.

والرَّغبة تستبعِدُ ارتباطَ السَّبب بالنّتيجة مهما كان، بل هي حرَكةُ شيءٍ مَا تنزَعُ نحو الغير كما لو أنها تنزع نحوَ ما ينقُصُها هي نفسُها. وهذا يعني أن الغير (أو إذا أردنا الموضوع، لكن هل أنّ الموضوع المرغُوبَ فيه، كما يبدو في الظاهر، هو فعلا ما ننزَعُ إليه حقّا؟) حاضِرٌ لدى من يرغَب، وإنّ حضُوره يكون بالغِياب. إن من يرغب يعاني من الحرمان الذي بدونه لن يرغب ولن يجدَ

ما يرغَب فيه ولا حتّى ما الذي سيعرِفُه، وإلّا فإنّه سوف لن يرغب فيه مطلقا.

وإذا استعَدنا مفهومَي الذات والموضوع، فإنّ حركة الرغبة تُظهِر الشيءَ المزعومَ كشيءٍ مَا حاضرٍ في الرغبة من غير أن يكون مع ذلك وجودُه محسُوسًا، وتظهِرُ الموضوعَ المزعومَ كشيءٍ مَا غيرَ محدَّدٍ وغيرَ مكتَمِلٍ ويحتاج إلى غيره لكي يتحدَّدَ ويكتمِلَ وهو المُتَحَدِّدُ بالغير والمتحدِّدُ بالغياب. وبناء عليه، يوجد من الجهتين نفس البنية المتناقضة غير أنها متناظرة، فلدى «الذات» يوجد غياب المرغوب فيه، ونقصانه في جوهر حضوره الخاص، ويوجد العدم في الكائن الراغب، وفي «الموضوع» يُوجد حضور هو حضور في الراغب (الذكرى والأمل) في شكل غياب لأن الموضوع يُوجد هناك كشيء مرغوب فيه ومن ثمّ كشيء وقَعَ تملّكه.

2 – ومن ثَمَّ ينجُمُ مَبحَثُنا الثاني. فأصلُ الرغبة يكمُن في هذه البنية التي تجمع بين الحضُور والغيابِ، وهذا الجمع ليسَ أمرا عرَضيًّا بمعنى أنّ الرّغبة لا توجد إلّا بشرط أن يغيب الحاضر عن ذاته أو أن يصبح الغائب حاضِرا. والرغبة مُثارةٌ حقّا ومُؤسَّسَةٌ على غياب الحاضر والعكس بالعكس. فشيءٌ مَا يكون حاضرا لا يكون موجودا بل ينزَع إلى الوجود حتى يتطابق مع ذاته ويتحقّق، وما الرّغبة سوى هذه القوّة فقط التي تشدّ الحضورَ والغيابَ إلى بعضِهما بعضا بعيدا عن الخلط بينهما.

ويروي سقراط في محاورة **المأدبة** أن **ديوتيم** كاهنة **مانتيني روت** له قصّة ولادة **إيروس** إله الحب قائلة:

«إنها لقصّة مطوّلة جدّا، هكذا قالت. ومع ذلك فسأرويها لك. يجب أن تعلم أن اليوم الذي وُلدَت فيه **أفروديت** كانت الآلهة تقيم مأدبة وكان **بوروس ابن متيس** من الحاضرين بينهم. وعند انتهاء المأدُبة، جاءت **بانيا** تستجدي وجلست أمام الباب. غير أن **بوروس** الذي كان ثمِلاً بعسل الزهر-بما أنّ الخمرة لم تكن موجودة في ذلك الزمان-، كان يجرّ رجليه في حديقة **زوس**، ولمّا كان في حالة سُكرٍ فقد استسلم لنوم عميق. وحينئذ، وبسبب الفقر، تآمرت **بانيا** مع **بوروس** على أن تُنجب طفلا من **إيروس**، فاضطجعت إلى جانبه وحملَت منه.

وإذا أصبح **إيروس** من أتباع **أفروديت** وصار خادما لها، فلأنه وُلِدَ أثناء الوليمة التي أُقيمت كاحتفاء بميلاد الإلهة؛ وإذا كان في الوقت ذاته محبّا بطبعه للجمال فلأن **أفروديت** كانت هي الأخرى جميلة». (**المأدبة** 203 b-c، ترجمة **بريسّون**)

ولمّا كان **ديوتيم** من الثِقَاتِ فإن وضع **ايروس** وقَدَرَه يتِمّان بكلِّ تأكيد بالوراثة.

«وبما أنّ **ايروس** أصبح إبنًا **لبوروس وبانيا**، فإنه والحالة هذه يكون أوّلاً دائم الفقر، وهو محروم في نظر الكثير من الناس من أشياء كثيرة حتّى يكون لبِقًا وجميلا. غير أنه على النقيض، كان فجّا وحقيرا وحافي القدمين وليس له مأوى وينام دوما في العراء

على اليابسة، وأمام الأبواب، وفي الشوارع، وهذا ليس بغريب طالما هو فقير مثل أمّه وجميل وخيّر مثل أبيه، وهو رجُل حازم ومتحمّس وقنّاصٌ رهيب يسعى دوما إلى حَبكِ الحِيَلِ ومُولَع بالحكمة وخِصب الموارد، ويقضّي كامل وقته في التفلسف، إنّه حقّا لَسَاحر مُهِيب وسُفسطائي بارع.

ويجب أن نُضيف إلى ذلك أن **إيروس** ليس خالدا ولا فانيًا. إنه ينبعث في نفس اليوم تارة في شكل زهر يعبق بالحياة، وطورا يكون ميّتا ويُبعث إلى الحياة من جديد بحكم طبيعة أبيه ونجاح حيلته. غير أن ما يمتلِكُه بالحيلة سرعان ما يفقده. وإذن، ألا يكون **إيروس** أبدا في منزلة بين المنزلتَين فلا هو في العُسر ولا هو في اليُسر». (المأدبة، C–E 203).

إنّ قصّة **ديوتيم** المتعلّقة بأمثولة ولادة **إيروس** هي بالتأكيد على درجة كبيرة من الغِنَى وبمقدورنا أن نحتفظ على الأقلّ بما يلي:

أوّلا، إن المسألة التي تَبَعًا لها وُلد **إيروس** في ذات اليوم الذي وُلدت فيه **أفروديت** إلهة الجمال والتي هي باختصار موضوع رغبة **إيروس**، تعبّر عن ضرب من المعرفة بالمرغوب فيه.

ثانيا، هذه الفكرة المتعلّقة بطبيعة **إيروس** المزدوجة؛ فهو ليس إلها ولا بشرا ويشارك في ما هو إلهيّ بحكم طبيعة أبيه الذي كان حاضرا في الوليمة التي أقامتها الآلهة والذي وقع في فخّ (الشَّرَاب) بسبب نشوَته الالهية بعسل الزهر، وهو فانٍ بحكم

طبيعة أمِّه التي تقضي كامل حياتها في التسوّل والفقر. وإذن، فإنه **حياة وموت**، وقد أكّد **أفلاطون** على تناوب الحياة والموت في طبيعة **إيروس** ووصفه بـ**فينيق** الذي يحترق في المساء ويُبعَثُ من رمَاده حيّا في الصباح. (أبولينار، **أهجوزة شخص غير محبوب، كحول** 18).

ويمكن أن نذهب إلى أبعد من ذلك، إلى أن الرغبة صعبة المنال، ويقتضي تحصيلها أن يكون **إيروس** ماهرًا، غير أنّ اكتشافها يبُوءُ دوما بالفشل. وهذا يعني أن **إيروس يخضع** لقانون الموت والفقر، وهو محتاج دوما إلى الإفلات من سلطانه وخلقِ حياته من جديد لأنّه يحمل حقّا الموت في ذاته.

وأخيرا، فإنّ الرغبة رجل وامرأة في نفس الوقت، إنها مثل الحياة والموت. وهذا يعني، في نصّ أفلاطون، إنّ الزوجَ المتضادّ **حياة-موت** هو على الأقل وإلى حدّ ما متماثل مع الزّوج المتضاد **ذكر-أنثى**.

ويرمز والد **إيروس** إلى أن ما في الرغبة يقرِّبُ الحبَّ إلى موضُوعه ويوحِّدُ بينهما، بينما ترمز أمّه إلى الفقرِ وهذا يُجسّد تباعُدهما. وفي هذا النص يكون الجذب رجوليا والنبذ أنثويا. وليس بمقدورنا الآن أن نعمّق هذه النقطة غير أنّه يجب أن نتذكّر على الأقل أن **إيروس** رغم كونه من الجنس الذكوري فإنه في الحقيقة مزيج من الرجولة والأنوثة.

وقد وصَف **سيرج لوكلير**، وهو تلميذ الطبيب **جاك لاكان**،

في مداخلة له بالمجمع الفرنسي للتحليل النفسي (ماي 1956، **التحليل النفسي**، 2، حاشية 139) أعراض الهستيريا بالاستفهام غير المعبّر عنه: «هل أنا رجل أم امرأة؟»، معتقدا أنّ أعراض الوسواس تكمن في سؤال «هل أنا حيّ أم ميّت؟».

إذن، نعثر مجدّدا في تأويل الحديث للأمراض العُصابية على الالتباس المزدوج نفسه الذي فحَصَه **ديوتيم** في **إيروس** ونعني التباس الحياة والتباس الجنس. فالمرض يلعب دور الكاشف عن هذا اللايقين: ليس بوسع المريض أن يضع نفسه هنا أو هناك وأن يصنّف نفسه ضمن الأحياء أو الأموات أو الرجولة أو الأنوثة.

وما يكشف لنا عنه المرض لا يدلي فقط بالبرهان المتعلّق براهنية **أفلاطون**، ولا يُظهِر فقط إلى أيّ حدّ يتصَادَى fait écho البحث الفرويدي مع المسائل الرئيسَةِ للفلسفة، بل يُبيّن أنّ «نعم ولا» والزوج المتضاد الذي يكون طرفاه -على حدّ تعبير **لوكلير**- متبايِنَين هما اللذان يحكُمان حياتَنَا (وليس فقط حياتنا العاطفية)، وحتى عندما نكون في علاقة بالأشياء وبأنفسنا وبالآخرين وبالزمان أو بالكلام، فإنّ قفاها envers ما ينفكّ يحضُر بالنسبة لنا: «فكلّ علاقة بالحضور تتمّ على خلفية الغياب» (**لاكان**). وهكذا، فإن الرغبة التي تحتوي بالماهية على هذا التقابل في ترابط طرَفيه هي معلّمُنَا جميعًا. فهل من الضروري أن نتساءل بعدَ هذا ما الذّي نعنيهِ بالرغبة وعمّ نحن نتكلّم عندما نتكلّم عنها؟

هَا إنّكم أدرَكتُم ممّا تقدّم أنه ينبغي علينا أيضا أن نتحرّر من

هذه الفكرة السائدة والمألوفة وهي أنه يوجد منطقة من الإيروس ومن الجنسانية مستقلّة عن غيرها، أو يوجد لدينا حياة عاطفية مليئة بمشاكل خصوصية، وحياة اقتصادية مع الآخرين وأخرى فكرية مخصّصة لمسائل نظرية...الخ

إنّ هذه الفكرة لم توجد من عدمٍ وسوف نجتهد في شرحها لاحقا. لكن، إذا كانت لآثار **فرويد** حقيقة تأثير واسع النطاق أنتم مُدركوه، فمن دون شك، لا يعني ذلك أنّنا عمّمنا الجنسانية على كل شيء، فهذا ليس بأكثر وضوح من تعميم الاقتصاد على جميع الأشياء كما يفعل ذلك ثُلَّةٌ من أتباع ماركس، بل ولأنّ تلك الآثار كانت سبَّاقة إلى تأمين الاتّصال بين الحياة الجنسية والحياة العاطفية والحياة الاجتماعية والحياة الدينية في نطاق تحرير الحياة الجنسية من مَحجَرِها وهذا لا يعني اختزال النشاطات الأخرى في الليبيدو بل يعني تعميق بنية السلوك بحيث ننطلق في الكشف عن رمزية يمكن أن تكون مشتركة بين جميعها.

وحتّى لا نخرج عن سياق موضوعنا ونعني علاقة الرغبة بالتضاد القائم بين الجذب والنبذ، فإنه بوسعِنا أن نوضِّحَ ذلك بأمثلة عديدة حتّى نكون أقرَبَ إلى موضوعِ إيروس ونشرَعَ فيه ونؤثّر في أشدّكم شغفا بالأدب، سوف ننطلَق من رواية ألبرتينا الضائعة حيث يروي فيها **بروست** أنّ الرغبة بمؤشّر معيّن لهي الرغبة في انحدارِها أي إيروس ابن الفقر، وهي عبءُ الموت في الرغبة؛ وما يصفه **بروست** ويلخّصه هو ذروة الفصل

Paroxysme de la séparation أي الفصل المضاعَف: ذاك الذي يرجع إلى موت ألبرتينا بالإضافة الى العلاقة القائمة بين مارسيل والفتاة، والحال أنّها كانت تحيا غَيرة مارسيل. فموت ألبرتينا يخلقُ تحديدًا مخصوصًا للرّغبة التي تمثّل الحِدَاد، غير أنه لا يقضي عليها بما أن الغيرة تستمرّ في التظنّن على الفتاة الهالكة. والحال أن الغيرة هي ذاتُها ضرب من قتل المرأة الحيّة واستبعاد لحضورها. وإنّي أرى خَلفَ المرأة الحاضرة **المرأة الأخرى نفسها**، وإنّي أُعدِم حُضورَها وأختلِق لها الصورَةَ التي لم أكن أعرِفُها. فالغياب الذي وُجد من قبل ونعني غياب ألبرتينا في حضورها قد تضاعَف، بسبب شكّ مارسيل، بالغياب الناجِم عن الموت والمؤَمَّنِ بالحضور الدائم للفتاة.

وإذا أرَدتُم فهذا توضيح مباشر ومثالٌ سهل المنال عن الرغبة. لكن، من الواضح أن كلّ الكتاب، بل كل **البحث عن الزمن الضائع** يندرج ضمن نفس التوجّه وهو أنّه ليس فقط المرأة هي من نعجز عن معرفتها في وجودها المحسوس بل وكذلك المجتمع في حال تشكُّله، والآخرون الذين أبلاهم الزمن وطمَس معلَمَهم، بل وقبل كل شيء الزمن الذي يفرّق بين آناتِه أكثر ممّا يمسِكُ بها جميعاً. فلنترُكَ الغسَقَ جانبا أي الدرس الذي يريد **بروست** أن يقدّمه لنا في كتابه، ولنحتفظ بإحدى هذه المسائل وبخاصّةٍ تلك التي يتسنّى لأكثركُم شغَفا بالتاريخ أن يكونوا أشدّ حساسية تجاهها، ونعني المسألة التي يحتوي بمقتضاها التاريخ والمجتمع ذاتُهُما على تناوبية الجَذب والنَّبذ اللذين ينجُمَان إذن عن الرغبة.

وبما أنه ليس بوسعِنا أن نُغامر أكثر من أن نقرأ تاريخ الغرب على الأقلّ كحركة متناقضة تبحث من خلالها تعدّدية الوحدات الاجتماعية (**للأفراد** أو **للمجموعات** وعلى سبيل المثال **الطبقات الاجتماعية**) وتُخطئ وحدها مع ذاتها. وهذا التاريخ متميّز حتى يوم الناس هذا بالتعاقب وسط المجتمعات وفيما بينها بالتشتت والتوحيد، غير أن هذا التعاقب هو أشدّ تماثلا مع تعاقب الرغبة. وأيضا، فإن **إيروس** يحتاج إلى كلّ المهارة التي ورِثها من الآلهة من جهة أبيه حتّى لا يقَع في الفقر لأنّ الحضارة [الإنسانية] مهدّدة بالموت ونعني بذلك فقرَ القيم، ولأنّ المجتمع مهدّد بعدم الاستمرارية وبانقطاع التواصل بين أجزائه حيث لا شيء يكون مكتسَبًا، وحيث يكون هذا وذاك دومًا بحاجة إلى أن يُتَمَلَّكا من جديد وأن يُوَحَّدَا في هذا التوثّب الذي هو بتعبير **ديوتيم بن بُورُوس** «يتقدّم إلى الأمام بكلّ قوّته». ومن حيث اجتماعيتنا وتاريخيّتنا، فإننا نحيا أيضا على خلفية الموت وننتمي كذلك إلى الرغبة.

وفي نهاية **المأدبة** يبوح **ألقيبيادس** الثّمِل (وبناء على ما جاء على لسانه أن الحقيقة تكمن في الخَمرة)، ويُعرِب عن تقريظه لسقراط، وأنه جاء ليضطجع بالقرب منه. وبناء على هذا الوصف ثمّت مقطع يسترعي انتباهنا نحن الذين نسعى إلى فهم الهدَف من التفلسف، وهذا المقطع يتمثّل في الفقرة التي يروي فيها [ألقيبيادس] أنه على يقين من أنّ سقراط عاشق له، وبما أنّ الفيلسوف يبحث دوما عن صحبة أجمل الصبيان، فإنه صمّم وقرّ عزمه على أن يمنَحَه فرصة الاستسلام له وأن يشرَح له حينئذ

الحالَة التي هو عليها بالطريقة التالية: إجمالا، يقول **سقراط**، إنّك تعتقد أنّك ستجدني صاحب جمال أخّاذ يفوق جمالَكَ ومن طراز آخر خفيّ وروحي، وأنّك تريد أن تقايِضَ معي فتمنَحَني جمالَكَ ويكون لك منّي في المقابل جمالي، وهذا بالنسبة إليك تجارة رابحة. وإذا كنتُ، على الأقلّ حقيقةً، أنا من يضَع يده على هذا الجمال الخفيّ المُشتبَه فيه من قِبَلِكَ، وكان هذا ليس مؤكّدا وحسب، وجب أن نفكّر في هذا الأمر سويًّا.

إنّ ما يزعم **ألقيبيادس** معرفتَه هو أنّ **سقراط** قبِلَ بالصّفقَة، وعندئذ ألقى عليه المعطف وانسلّ بالقرب منه. والحال أنّ ما يرويه **ألقيبيادس** أنّه لم يحدث أي شيء في تلك الليلة، ولم يوجد شيء يسترعي الانتباه مطلقا بناء على قوله: «كما لو أنني نِمت إلى جانب أبي أو أخ لي يكبُرُني سنّا!». ويضيف **ألقيبيادس** قائلا: «النتيجة أنه لم يكن لديّ وسيلة لا لأُغضِب نفسي ولا لأحرِمَها من معاشرته، ولا لأكتشف أي طريق لأدفَعَهُ إلى القَبُول بمطلبي؟ وإنّي لم أجد لذلك مخرَجا وكنت عبدا له مثل أيّ شخصٍ لم يكن في السابق عبدا لأيٍّ كان. وكلّ ما كنت أقوم به هو أن أطوف حوله كما لو أنه كوكب تابع!» (**المأدبة** 219 dc).

وبهذه الرواية، يقدّم لنا **ألقيبيادس** بيانا للُعبة هي لُعبة الرغبة، ويكشف لنا بكل عفوية متحذلقة عن موقع الفيلسوف داخل هذه اللعبة، فلنفحَص ذلك عن كثَب!

يعتقد **ألقيبيادس** أنّ **سقراط** عاشق له، لكن ما يرغب فيه هو

«**أن يبوح له سقراط حتما بكل ما يعرفه**». (a 217). غير أنه يقترح مقايضةً تتمثّل في منحه **أكبر آيات الحبّ** مقابل حصوله على حكمة **سقراط**. فكيف سيكون ردّ فعل **سقراط** وهو واقع تحت طائلة هذه الخُطّة؟ إنه سيسعى إلى إبطالها. وكما سنرى ذلك، فإن الجواب سيظلّ مُبهَمًا.

لم يرفض **سقراط** مقترح **ألقيبيادس** ولم يدحَض بُرهانه. إنه لا يستخفّ بالفرضية بل هو معتدّ بنفسه وهذا يجعله عاشقا **لألقيبيادس**، وهو ليس ساخطًا على مشروع المقايضة بل به شيء من الظن يحمله على التهكّم من «مدلول الصفقة» التي عرضها **ألقيبيادس**.

ما سيقوم به **سقراط** هو أن يتساءل عن هذه «الصفقة الرَّابِحة» بصوت مسموع: أين يوجد الربح؟ هذا كلّ ما في الأمر.

يريد **ألقيبيادس** أن يقايض ما هو مرئي، جماله هو، مقابل ما ليس مرئيا أي حكمة **سقراط**. إنه يعرِّض نفسه لأكبر خطر لأنّه في المقابل يَخرج من المقايضة بخُفّي حُنين إذا كانت الحكمة غير موجودة.

إن هذه التجارة الرابحة هي رِهان وليست ربحا خالصا أو ضِعفًا un quitte ou double، بل هي في أحسن الأحوال ربح خالِصٌ Un quitte وفي أسوَئها خسارة بلا عَوَضٍ perte sèche ووضع كهذا محفوف بالمخاطِرِ.

لعلّك ترى أن كل شيء يحدُث كما لو كان **سقراط** يمسك بيديه

أوراق **ألقيبيادس** بعد أن كشف عن أوراقه هو وأظهر له أنّها لا تمكّنه من الربح، وإنّ الحالَ ليست حالَ سُوقٍ للبيع نقدا بل هي حالُ سوقٍ للشّراء بالدَّين بحيث يكون الدائِن -سقراط- عاجزا عن الوفاء بدَينه دون شكّ. وقد هدَم سقراط لُعبته غير أنّه في الحقيقة، «ليست له لُعبة». أمّا بالنسبة إلى خطّة ألقيبيادس فإنه لا يمكن أن يحدُثَ أيّ شيء لأن الخطّة تقوم على مقايضة الجمال مقابل الحكمة ولقد أعلن **سقراط** أنه ليس متأكّدا من قدرته على تقديم البديل.

على أنّ **ألقيبيادس** يتأوّل هذا البيَان بأنّه خدعة، ولهذا السبب تراه يكرّر هذه المرّة مقترَحَه الأوّل إشارةً لا كلامًا. والحالة هذه، فإنّ الشخص الذي التقى به [ألقيبيادس] تحت المِعطف ليس عاشقا بل أَبًا! يبقى **سقراط** إذن تحت طائلة التوقّع بينما يظلّ **ألقيبيادس** مُخطئا.

ما نلاحظه أن **ألقيبيادس** كان على خطإ منذ بداية قصّته حتى نهايتها لأنه بمجرّد أن فسّر موقف **سقراط** من جديد بأنه تدبير أرفعُ مقامًا من تدبيره هو، فإنّه كان يريد استمالة الفيلسوف إلّا أنه هُزِمَ، وكان ينوي الإطاحة به (بما أنه سوف يحصل من ناحية على جماله الخاصّ، ويحصل، من ناحية أخرى، على حكمة سقراط)، غير أنّه أصبح في النهاية عبدا له. وكان **سقراط** يفوقه مكرًا ويُحكِم قبضته عليه، وكانت الأدوار التي أسندها **ألقيبيادس** له ولنفسه في بداية اللعبة قد قُلِبَت الآن بحيث أصبح العاشقُ هو **ألقيبيادس** وليس **سقراط** مطلقا.

ويمكن القول إنّ **ألقيبيادس** عندما روى القصّة بهذه الكيفية في حضرة **سقراط**، وأنه اضطجع حقّا بالقرب منه كما لو كانت الحالة ذاتها التي كان يرويها طوال الليل، فإنه لم يفعل سوى أن يكرّر نفس الغواية التي كانت تحمله على أن يقدّم مقترَحَه الأوّليَّ بشيء من المبالغة، إلّا أنه بإصراره على الخطّة ذاتها فإنه أراد أن يبيّن **لسقراط** أنّه مهزوم تماما وسوف لن يكون في حاجة إلى الدفاع عن نفسه، وبالتالي لا وجود لأيٍّ خطر. حقّا ليس ثمّت هذه المرّة ما يخشاه **سقراط** لكي يبذل ما في وُسعِه ليربَح بمجرّد قبوله بالمقايضة. وهو في ذلك لأشبه ببائع البساط الذي يلهث وراء الشاري المتشبّث بالعرض الذي اقترحه، وهو خمسون ألفًا، والذي يقول له: «حسنًا، خذ البضاعة مقابل خمسة وخمسون ألفًا».

إن هذه المقارنة التي تتمّ بشكل عفوي تدفعنا إلى أن نتدبّر هذا الأمر: أهُوَ حقّا خطأ أم غواية من قبل **ألقيبيادس**؟ أم أن **ألقيبيادس** بتكراره للدعوى الأساسية يُفسِدُ اللعبة السقراطية؟ وعلى كلّ حال، فإنّ العبد يصبح سيّدا على السيّد كما قال **هيجل**. تلك هي اللعبة، اللعبة الأفضل للشهوة التي إذا لم تستطع أن تحصل عن طريق الأخذ، فإنها تسيطر بمجرّد أن تمنح ذاتها. وفي الواقع، فإن **ألقيبيادس** يُجرِي لعبته بنظام وإتقان.

أخيرا، بما أن **سقراط** هُزِمَ، فليس بمقدوره أن يقبل بالتحييد الذي اقترحه عليه **ألقيبيادس**. فما الذي يرغب فيه الفيلسوف

إذن؟ وعندما يبوح **ألقيبيادس** بعدم تيقّنه من امتلاكه الحكمة أيعني ذلك أنه هو موضوع الإيثار دون سواه؟ وهل أن **سقراط** هو فقط الغاوي الأكثر تصنّعا واللاعبُ الأكثر براعة وهو من يعود إلى منطق الآخر وينصِبُ له فخّا ينمّ عن ضعف مصطَنَع؟

هذا ما يسلّم به **ألقيبيادس** بل وكما أسلفنا الذكر، إنه هو نفسه من حاول فعل ذلك وهذا ما يعتقده أيضا الأثينيون الذين يرغبون في الاستسلام لفكرة أنه لا يوجد هدف **لسقراط** سوى أن يسألهم عن أعمالهم وفضائلهم وديانتهم ومدينتهم، والذين يتّهمونه بإدخال آلهة جديدة في **أثينا** تحت المعطف، ويريدون وضع حدّ لحياته.

يدرك سقراط جيّدا ما يكيده له خصومه بدءا **بألقيبيادس**، إلّا أنه لم يكن يعتبر هو نفسه لاعبًا متفوّقا. فأن يبوح، كما فعل، بأنه لا يملك الحكمة لا يعني بالنسبة له تصنّعًا. بل على النقيض من ذلك، إنّ افتراض التصنّع هو الذي يثبت إلى أيِّ حدّ يوجد نقص في الحكمة بما أنه يفترض، بناء على حيلته الساذجة، أن الفيلسوف حكيم فعلًا وأنه لا يقول بضد ذلك إلّا لإثارة الفضول (حسب ما يدلّ عليه معنَيا اللفظ). والحالة هذه، يصبح الاعتقاد بأن **سقراط** يملك الحكمة ليقايض بها وليبيعها ثانية ذاك هو بالضبط الجنون الذي يتملّكه.

وبالنسبة لسقراط فإنّ إبطال منطق **ألقيبيادس** هو الغاية الوحيدة المأمولة، لأنّ هذا الإبطال إذا تحقّق سوف يعني أنّ

ألقيبيادس أدرك أنّ الحكمة ليست موضوعا للمقايضة لا لكونها الأكثرَ قيمة من أن نعثر لها عن رأي مقابل، بل لأنها ليست واثقة مطلقا من نفسها، لأنها تائهة على الدوام وتبحث دوما من جديد، عن حضور للغياب. ولأنها، وبصفة خاصّة، مدركة للمقايضة، المقايضة الواعية أو الوعي بغياب موضوع للتبادل بل فقط الوعي بالمقايضة. يبحث **سقراط** عن إثارة هذا التفكّر ليُعلّق منطق **ألقيبيادس** الذي يسلّم بأن الحكمة هي تملّك مثلها مثل الشيء أي res، وليعلّق منطق الأثينيّين أيضا.

غير أنه عجز عن مقاطعة الحديث والانسحاب من الجماعة ومن اللّعبة لأنه أحوج ما يكون إلى الآخرين كي يعترفوا له بهذا الغياب. ويدرك **سقراط** جيّدا أنه إذا كان هو الوحيد المحِقّ في مقابل الكلّ، فإنه ليس محقّا وإنما هو مخطئ ومعتوه. وبشَقّه لفراغِه الخاص ولشغوره أمام هجمة **ألقيبيادس** فإنه يريد التنقيب في نفس الفراغ داخل شخص **ألقيبيادس** قائلا لمتّهميه إن كلّ حكمته تتلخّص في معرفته أنه لا يعرف شيئا، وفي كونه يريد أيضا إثارة التفكير. ويبدو لي أنّنا نملك شهادة كافية على أن ذلك إنّما هو منطق **سقراط** وتلك هي لعبته داخل لعبة الآخرين، فهو الذي قَبِلَ بتجرُّع السُمّ لأنّه إن موَّهَ الخصم ليُضَيِّق الخناق عليه وليُخضِعه لنفسه فإنه ما كان ينبغي له أن يضع حدّا لحياته. وباختياره الموتَ طوعًا فإنه سيوفّر لهم الفرصة للتفكّر وهو بذلك لا يخشى شيئا حقّا.

إنّ ما يرغب فيه الفيلسوف لا يكمن في أنه يجب على الرغبات أن تكون مُقنِعة ومُلجَمة، بل يجب أن تكون معدَّلَة وموضوع تأمّل.

وما إن يبوح [سقراط] بأن كلّ ما يعرفه هو أنه لا يعرف شيئا، فإنّ الآخرين لا يعرفون شيئا بل يدّعون المعرفة ويصرّون على ذلك. وما إن يُضحّي بحياته، فإنه يريد أن يبيّن أن مطلب **ألقيبيادس** على سبيل المثال يتضمّن ما يزيد عن الطلب، وهذه الزيادة نقص، هي لا شيء على الإطلاق. وإمكان الرغبة نفسَهُ يدلّ حقّا على حضور الغياب، وكلّ حكمة تقوم على الإصغاء باهتمام إلى هذا الغياب وعلى الإقامة بالقرب منه.

وعِوَضَ أن يجدّ في طلبِ الحكمة -وهذا جنون- فإنّ **ألقيبيادس** سيفضّل (مثلَكُم ومِثلي) البحث لغاية البحث. أن نتفلسَف ليس معناه أن نرغب في الحكمة بل أن نرغب في الرغبة ذاتها... ولهذا، فإن الطريق التي وُضِع فيها **ألقيبيادس** التائه لا تقود إلى أيّة وجهة، إنّها **شعاب** «*Holzweg*» كما يقول هيدغر: «إن الدّرب يخلّف حتى تخوم الغابة خشبا بوسع الحطّاب أن يجلبه منه».

امشوا في هذا الدرب فإنه سيقودكم الى جوف الغابة! وهذا لا يعني أن **سقراط** لم يكن عاشقا، وقد قلت لك عديد المرّات إنه لا يستبعد جمال **ألقيبيادس** الذي يجب أن يستميله، وإنّه لا يطالب مطلقا بالتحرّر من الرغبات والتعفّف والتجريد بعيدا عمّا كان يجري في عصره.

وعلى العكس، فإن الفلسفة تنطوي على الحبّ الذي يمثّل ثروتها وأداتها، غير أنّ مكانتها من الحبّ هي نفس مكانة النقص.

لا يوجد في الفلسفة رغبة خاصة، ولا هي تفكُّر في مسألة أو في مجال مستقلّ. فالفلسفة تحصُل على الشهوات من كلّ الناس، وهي وليدة عصرها كما يقول **هيجل**. غير أنني أعتقد أننا سنكون أكثر توافقا مع ما تمّ إثباته إذا قلنا بادئ الأمر إن مكانة الفلسفة من الرغبة هي مثل أيّ كان من البشر...وأن الفيلسوف ليس إنسانا ساذجا حتّى يصحو ويقول: «إنهم غفلوا عن التفكير في الله وفي التاريخ وفي المكان وفي الموجود، ويجب عليّ أن أتدبّر كلّ هذا!».

إن وضعيةً مَا تدلّ على أن الفيلسوف هو من يبتكر مشكلاتِه، وإذا كان ذلك صحيحا فلا أحد بمقدوره أن يهتدي إلى طريقِه، ولا أن يعثُرَ على ما هو جوهريّ في كل ما يمكنه البوح به.

والحالة هذه، وحتى وإن لم يكن الانحراف بين الخطاب الفلسفي وما يجري في العالم منذ القرون الماضية، واضحا بشكل مباشر، فإنّنا نعلم جميعا أنّ التهكّم السقراطي ومحاورات أفلاطون وتأمّلات ديكارت ونقد كانط وجدل هيجل والحركة الماركسية ما تزال تحكم مصيرنا، وأن حضورها يكمن في انطواء بعضها على بعض وفي شكل طبقات سميكة وضاربة في تربة ثقافتنا الراهنة؛ ونحن نعلم أنّ كلّ نمط من أنماط الخطاب

الفلسفي هذه شكّل آونة كان الغرب يجتهد في أن يخاطب نفسه ويفهمها في خطابه؛ ونحن نعلم أن هذا الخطاب المتعلِّق بالغرب، وهذه المسافة التي تفصله عن نفسه ليست زائدة عن اللزوم وليست من قبيل الإضافة ولا هي بالشيء الثانوي بالنسبة للحضارة الغربية. بل على العكس، هي النواة والفيصل. وأخيرا، نحن نعلم أن الفلسفات السابقة ليست لاغية بما أننا ما نزال بعد في وضع الإصغاء إليها والجواب عن أسئلتها.

فالفلاسفة لا يختلقون مشكلاتهم، وليسوا كمن يهذي من المجانين، وقد يكونون كذلك، غير أنهم لا يختلفون حينئذ عن أيّ إنسان، وبهذا المعنى الذي يدلّ على أن الأشياء تقال بواسطتهم ويكونون مهوُوسين بالقبول والرفض.

ومرّة أخرى نقول إنها حركة الرغبة التي توحّد بين ما هو منفصل وتضع جانبا ما هو متكافئ، تلك هي الحركة التي تشقّ الفلسفة، وبانكشافها نحن نتفلسف بهذا الانكشاف. ويمكن أن نستسلم لهذه الحركة تبعًا لسُبل ومنَافِذ جدّ مختلفة، كما يمكن أن ندرك حقيقة أن اثنين زائد إثنين يساوي أربعة أو أن رجلا وامرأة يكوّنان زوجا أو أن طائفة من الناس تكوّن مجتمعا أو أن مجموعة من الآونات تكوّن مدّة أو أنَّ تتابعَ الكلمات يكوّن معنًى أو أنّ جملة من السلوكيات تكوّن حياة. وأنه في الوقت ذاته، لا واحد من هذه النتائج يتمّ بالاكتساب ما عدا وحدة الزوج أو الزمن أو الكلام أو العدد فإنها تظلّ مغمورة داخل العناصر

التي تكوّنها بحيث يكون وجودها متوقّفا على قدَرِها destin. وباختصار يمكن للتفلسف أن يتملّكنا من أيّ صوبٍ.

إذن، لا توجد رغبة خاصة بالفيلسوف، وقد قال ألان Alain «إنّ كلّ مادّة بالنسبة إلى الفلسفة هي حسنة بشرط أن تكون الفلسفة غريبة!». غير أنه توجد طريقة خاصّة بالفيلسوف في التعامل مع الرغبة. وإنّنا ندرك الآن هذه الخصوصية وهي أن الرغبة تنعطف مع الفلسفة وتنعكس على ذاتها وتصبح رغبة في الرغبة. وهي ما يثير إذن سؤال: لِمَ نرغبُ؟ ولِمَاذا يبحث المثنّى عن الواحِد، ولِمَ يحتاجُ ما هو وحدة إلى الآخر؟ وبم نفسّر انتشار الوحدة في الكثرة؟ ولِمَ يكون وجُودُ الكثرة مرتبطا بوجُود الوحدة؟ ولِمَ تكُون الوحدة دوما في مقدِّمَة التبايُن؟ ولِمَ لا تكونُ الوحدة في ذاتِها وحدة مباشِرَةً بل تُوجَدُ دوما وساطة بينها وبين الكثرة؟ ولِمَ هذا التعارُض الذي يفرّق بينهما ويوحّدهما في نفس الوقت أهُوَ مفتاحُ سرِّ كلِّ شيءٍ؟

وهكذا، فإن الجواب على سؤال «لماذا نتفلسف؟» يوجد في السؤال الذي لا مفرّ منه: «لمَاذا نرغَبُ؟»، والرّغبة التي تمثّل الفلسفة ليست أقلّ انحباسا من أيّة رغبة كانت غير أنّها تتضاعف وتضع نفسها موضِع سؤال في حركتها ذاتها. وزد على ذلك أن الفلسفة ليست في الواقع سوى مساءلة الأشياء.

وفي تقديري، إن محايثة التفلسف للرغبة تظهر مع أصل الكلمة إذا أخذنا بعين الاعتبار جذر كلمة «صوفيا» *sophia*،

فالجذر *soph* هو نفسه الجذر اللاتيني *sap* و*sapere*، والجذر الفرنسي «*savoir*» و«*savourer*». وكلمة «صوفون» *Sophon* تعني الشخص الذي يجيد الذوق (*savourer*)، والذوق يفترض أيضا تذوّق الشيء بَدَلَ إقصائه عنّا، وإننا لا نمانع تأثير الشيء فينا بل نتلبّس به ونقصيه عنّا في نفس الوقت حتّى يتسنّى لنا البوح به والحكم عليه بواسطة العقل. وإننا نحتفظ به في هذا الخارج الذي يوجد في الداخل ونعني الفَم الذي يُعتبَرُ هو أيضا موضِع الكلام.

أن نتفلسف هو أن نُذعِنَ بالكامل لحركية الرغبة وأن نُدرَكَ من خلالها، وفي الوقت ذاته نسعى إلى فهمها دون الحياد عن مسارها.

وليس من قبيل الصدفة أن تكون أولى الفلسفات الإغريقية، ويكون هؤلاء الذين يُسمّون بـ **ما قبل السقراطيين**، ونفر قليل يسمّون **التُولتيك والأزتيك** و**أنكا ما قبل الكولُمبيّين** كما لو أنّ سقراط قد اكتشف القارة الفلسفية وكما لو كنّا ندرك أن هذه القارّة كانت حافلة بأفكار نافذة التأثير وجليلة (كما قال **مونتاني** في معرض حديثه عن **بلاد الهند** مثل **كوزكو** و**مكسيكو**). ليس من قبيل الصدفة إذن أن تكون - كلّ هذه الفلسفات الأولى التي هي أبعد ما يكون عن الفلسفة بالمعنى السقراطي وبالمعنى المعاصر- مسكونة بسؤال الواحد والمتعدّد الذي يشكّل سؤال الرغبة، ومسكونة في نفس الوقت بسؤال مشكل **اللوغوس**

والكلام الذي يعبّر عن انعكاس الرغبة على ذاتها، وهذا يعني أن التفلسف هو الاستسلام للرغبة، وأنّ جَنيَ ثمار هذه الأخيرة يسير جنبا إلى جنب مع الكلام.

وفيما يخصّ واقعنا اليوم، إذا نحن تساءَلنا: «لِمَاذا نتفلسَف؟» فإنه يكون بوسعنا دوما أن نجيب عن طريق الاستفهام: «لمَاذا نرغب؟ ولماذا يوجد في كل مكان الشيء عينه الذي يبحث عن الآخر؟». وبوسعنا أن نُجيب دوما وفي ترقّب الجواب الأفضل: «إنّنا نتفلسف لأننا نرغَب».

المحاضرة الثانية

الفلسفة والأصل

في أحد مؤلّفات الشّباب: في **اختلاف الأنساق الفلسفية عند فيخته وشيلينغ** يقول **هيجل**: «عندما تتلاشى القوّة الموحّدة لحياة البشر وتفقد التناقضات علاقاتها وتفاعلاتها الحيّة وتحصُل على استقلالها الذاتي تنشأ إذن الحاجة إلى الفلسفة». (**لاسّن** 14، I)

هذا جواب واضح كلّ الوضوح على سؤالنا «لِمَاذا نتفلسف؟». كما لا ننكر الحاجة إلى الفلسفة لأنّ الوحدة أصبَحت مفقودة ولأنّ أصل الفلسفة ما هو إلّا فقدان للوحدة وموتٌ للمَعنى.

فقط، لماذا فرّطت الوحدة في نفسها؟ ولماذا أصبحت الأضداد مستقلّة بذاتها؟ وَبِمَ نُفسّر فقدان الإنسانية التي كانت تحيا الوحدة، والتي كان العالَم وكانت هي نفسها يكتسيَان معنًى، وكان لهما أهمّية كما يقول **هيجل** في الفقرة ذاتها. ما الذي حدث؟ أين ومتى وكيف ولماذا؟

سوف نتفحّص في هذا اليوم هذا السؤال حول أصل الفلسفة وذلك من زاويتين مختلفتين:

أوّلا، سوف نضع أنفسنا مكان الفلسفة ونتقمّص أصلها ونحاول أن نلتقط من صميم كلامِ واحدٍ من أعظم مفكّري اليونان

هرقليطس، هذه اللحظة المأسوية بامتياز بحيث تكون وحدة المعنى مؤكَّدَة وحاضرة بعدُ في حياة البشر، وحيث تنسحب وتغيب في آن. وبعد ذلك، وبتفكّرنا في الواقع أنّ للفلسفة تاريخا، سوف نشرَع في نقد هذه الفكرة ذاتها المتعلّقة بالأصل لنبيّن أن الدافع الذي يفسّر وجود التفلسف دائم وحاضر.

ولكي نبدأ، فلنتناول من جديد لفظ **هيجل** ولنَعتبِر منه! وهذا اللفظ يبيّن بوضوح أن الفلسفة تنشأ في الوقت الذي يفنَى فيه شيء ما، وهذا الشيء هو القدرة على التوحيد. غير أن ما كانت توحّده هذه القدرة إنّما هو التناقضات التي بفعل تأثير هذه القدرة، توجد علاقات في ما بينها وتفاعلات فعلية. لكن بمُجَرَّد زوال هذه القدرة تضمحِلّ الحياةُ المتولِّدةُ عن هذه العلاقة وعن هذا التفاعل، ويصبح ما كان موَحَّدًا مستقلاًّ بذاته، لا يستمِدّ مطلقا قانونَه ولا موضِعَه إلّا من ذاته. وحيثما كان يوجد قانون وحيد يحكم الأضداد، فإنّ ما يسود إنما هو كثرَة من أنظمة منفَصِلة، أنظمة وفوضى. وبناء عليه، تنشأ الفلسفة داخل مأتَمِ الوحدة وداخل الفصل والتنافر. وتقريبا كما يبيّن ذلك مفتتح كتاب «**حذاء إبليس**». ويكتب **هيجل** في المرجع ذاته: «إنّ الانفصال (واللاإنفصال والمضاعفة *Entzweiung*) هو مصدر الحاجة إلى الفلسفة» (**لاسن** 2، I).

والآن عن أيّ وحدة وعن أيّ قدرة يتحدّث **هيجل**؟ أو -والنتيجة نفسها- ما هي الأضداد والتّقابلات التي يتزامن

فيها الانفصال والمضاعفة مع نشأة الفلسفة؟ هذا ما يقوله هيجل في المقطع نفسه: «إن التقابلات، التي توجد في شكل الروح والمادة، والروح والجسم، والاعتقاد والذهن، والحرية والضرورة...الخ، بل وفي نواحٍ كثيرة أو حتّى في مجالات أكثر تقييدًا، كانت تكتسي في الماضي قيمة تعبيرية، وكانت تُعَلِّق كلّ أعباء المصالح البشرية لصالحها». دعونا نتوقّف هنا لحظة، ونعُود إلى تقييم هذا الوضع:

إنّ التقابلات التي كان لها مدلول في السابق يقول **هيجل**: «كانت تعلّق كلّ قيمة المصالح البشرية لصالحها». ما الذي تعنيه هذه المصالح، وكيف يكون لها تأثير على التقابلات؟ بمعنى أن ما يهُمّ البشر وما يدور بينهم وما يربط بعضهم ببعض، هو في نفس الوقت ما يعيد الحياة إلى ذاتها ونعني تلك المصلحة التي كانت تؤثّر في ما مضى بكامل ثقلها على هذه التقابلات، والتي كانت متعلّقة بها ومن ثَمَّ معتمدة عليها. والمصلحة هي علاقة متوقّفة على أضداد، أي على الضدّ، وهذه المصلحة هي التي تُكوِّن من الأضداد زوجًا. وداخل الزوج توجد وحدة الفصل والوَصل. وهذه الوحدة حيّة لأنّها ما تنفكّ تكوّن ذاتها **بالرغم من الحُدود** التي تؤلّفها والتي يُضَادُّ بعضُها بعضًا، فإنها تكوّن ذاتها **لصالح هذه الحدود** التي تشكِّلُ عناصِرَهَا.

والزوج بالمعنى المتداول لوحدَةٍ من هذين الحدّين المُتضَادَّين اللذين هما الرجل والمرأة، يقدّم لنا من دون شكّ

توضيحا مباشرا لهذه الأضداد، توضيحا لأحد هذه «التصرّفات الأخرى» التي يمكن أن تكون فيها التعارُضات مُهِمّة «في أشدّ المجالات تقييدا» كما يقول **هيجل**. فالكهل والطفل يقدّمان المنفعة ذاتها التي للّيل والنهار، والشتاء والصيف، والشمس والمطر، والحياة والموت. فكَم هي عديدة «المناطق المحظورة» التي تُعلَّقُ فيها se suspend مصلحة الانسان في الواقع، وكم هي عديدة أيضا الأزواج les couples التي ينشُدُ فيها تناوُبُ الحدُودِ alternance des termes الحياةَ كقصيدةٍ هجائيةٍ أو كعلاقةِ صوتٍ خفيضٍ بصوتٍ مرتفع، وكما يقول **بول كلوديل** إخضاع حياة الكلمات والأشياء للوزن والإيقاع.

غير أنّ التسمية التي يطلقها **هيجل** على الأضداد ليس المقصود بها ما أتينا على ذكره منذ حين، بل المقصود بها «العقل والمادّة والروح والجسم... الخ»، وليس المقصود بها أشياء مباشرة ولا تنتمي إلى مجالات محظورة. فنحن ندرك أن هذه التعارضات الدالّة هي فلسفية، وهي موضوع للتفكير. فالزوج الذي يكوّنه الإيمان والذهن على سبيل المثال ما هو إلّا العبارة النظرية للمنفعة البشرية في العالم المسيحي انطلاقا من **القديس أوغسطين** إلى **القديس طوما [الاكويني]**، وتقريبا وصولا إلى **كانط** عبر **القديس أنسلم**، وهو اتصال وتمزّق للفكر المسيحي والحياة المسيحية بين ما هو معطى ويتعلّق بالحب وما يمكن أن يكون محجوزًا صامتًا داخل منطق العقل، وبين ما هو غامض وما هو مستنير.

لكن، إذا كانت عبارات التعارض هذه، بين الحدود، فلسفيّة، كما سبق وأن قلنا، فلأنّنا نوجد داخل الفصل séparation، وداخل مأتم وِحدة الأضداد deuil de l'unité des contraires. فكيف يمكن عندئذ للقضية المتمثّلة في كون الفلسفة تنشأ مع فصلٍ من هذا القبيل، أن تتوافق مع القضية التي تكمن في أن القدرة على التوحيد ما تزال تحكم التعارضات التي تتّخذ منها الفلسفة مشكلاتٍ لها؟!

دَعُونا نواصل الاستماع إلى عبارة **هيجل**، وسوف تُدركون أنّها تقول شيئَين هما في الظاهر متنافِرَين: «فالتقابلات التي كانت في السّابق معبِّرَةً (وعلى شاكلة أزواج من قبيل العقل والمادة...الخ) أخذَت مع تعاقب الثقافة شكلَ التقابلات بين العقل والحساسية، والذكاء والطبيعة أي نِسبةً إلى المفهوم الكوني، والذاتية المطلقة والموضوعية المطلقة». (**لاسن**، 3 ،I). هل يجب إذن الفصلُ بين فلسفة مِن *de* وفي *dans* الحياة، وفلسفة من *de* وفي *dans* الفصل كما سبق وأن قلنا ذلك؟ ألا ينبغي بالأحرى، أن نفهم أن الانفصال الذي تتولّد معه الحاجة إلى التفلسف لا يعني ببساطة أن نضع جانبا كِلا الحدَّين اللذين ينجُمان عنه، بل نُدرك أن هذا الانفصال يحتفظ في ذاته بالوحدة التي يحطّمها لكن في صورة جديدة؟ هُوَ ذا اللُّغز.

وبمقدورنا أن نجد حَلاّ لهذا اللُّغز إذا وضَعنا أنفُسنا مكان الفلسفة وتقصَّينا حقيقة سؤال الواحد والمتعَدِّد، وسؤال وحدة

الأضداد. فـهيدغر يريد أن يقول إنّ الغرب هو البلد الذي تغرُب منه الشمس وهو أرضُ المساء، وعندما تميل الشمس الى الغروب ينام البشر ويتبَعثَر العالَم: أن ننَام هو أن ننسحِب من الأشياء ومن البشر ومن ذواتنا داخل عالَم مستقِلٍّ. «إنّ أولئك الذين استَيقظوا، يقول **هرقليطس**، في السياق ذاته (**Fgt 89**)، يجمَعهُم عالَمٌ واحِدٌ ومشتَرك، لكن أولئك الذين نامُوا ينقلب كلّ واحد منهم إلى عالَمه الخاص». وبما أنّ الفكر الإغريقي فكر غربي فإنه يدخل من قبل في وقت الغروب، لكنّه يُعَدّ أيضا فجرَ الفكر وصَحوتِه. فلنُصغِ إذن إلى **هرقليطس** مِن **أفسُس** Ephèse الموجودة في **أيونية** عندما كان يتحدّث في بداية القرن الخامس ق.م. وسوف نصغي إلى الإثبات الفعّال الذي يدوّي عنده وهو أن الواحد قائم في المتعدّد، وما نبحث عنه الآن قريب جدّا، ومعنى العالم لا يوجد في أيّ مكان على الإطلاق سوى في العالَم، غير أنّنا سوف نُبصِر في ذلك أيضا، حلول الليل وخطر الموت وانفصال المعنى والواقع.

إليكَ في البدء مقطَعَان تؤكّد من خلالهما، كما يقول **هيجل**، التعارُضَاتُ عن وحدَتِها:

المقطع 8: «من هو ضدّ التيار هو من يمنح. وما ينجم عن الفُرُوقات هو التناغم الأكثر جمالًا».

المقطع 10: «أن نتّصل بالمجموع وبما ليس بالمجموع، متطابقا وغير متطابق، متناغما وغير متناغم، و[نتّصل] من كلّ الأشياء بالواحد، ومن الشيء الواحد بكلّ الأشياء».

وفي مقاطع أخرى تجلّت القوّة الأصلية للوحدة في كامل عظَمَتِها، وفي نفس الوقت ينكشف موضوع التفكير الفلسفي نفسه، [الصُوفون] Sophon كشيء يقيم بالقرب من هذه القوّة:

المقطع 50: «إذا لم أكن أنا بل المعنى [σοφόν] هو الذي تسمعه، فمن الحكمة إذن، أن نقول طبقا للمعنى إن الكل واحد [λόγος σοφον]».

المقطع 33: «إن القانون أيضا هو أن نطلب الوحدة بواسطة إرادة الواحد».

المقطع 41: «المعنى [σοφόν] واحد ويعني أن نمكُث بالقرب من المعرفة التي تحكم الكلّ وتشقّ طريقها داخل الكلّ».

غير أن هذه الوحدة ذاتها التي تحكم في نفس الوقت التنوّع، والتي من الحكمة أن نمكث بالقرب منها تتّخذ في مقاطع أخرى تسمية جديرة بالاهتمام:

المقطع 80: «يجب أن نعلَمَ أن الحرب هي ما هو مشترَك والعدل هو فتنة، وأنّ كل شيء يجري طبقا للفتنة والدَّينِ».

المقطع 55: «الحربُ صانعة لكلّ شيء ومتحكّمة في الكلّ، وهي من تصنع من البعض آلهة، ومن البعض الآخر بشرا، وتصنع من البعض عبيدا ومن البعض الآخر أحرارا».

فالواحد يُسمّى أيضا الحرب، وما يوحِّدُ يُسمّى أيضا ما يُفَرِّق. وهو تقريبا، وبالنظر الى هذا التقابل المستقرّ في جوهر من يدبّر

كلّ الأشياء، هو ما يعبّر عنه **هرقليطس** في **المقطع** 32 بقوله: «إنّ الواحد لا يريد ويريد أن يكون متأَمَّلا ويُسَمَّى باسم **زوس**». لكن، وهذا أكيد لأنّ اتصال الواحد الذي يوحّد، ونعني التناغم بالواحد الذي يفرّق ونعني الحرب، يملك حيث كان قوّة القانون الذي قال فيه **هرقليطس** في المقطع 54: «إن التناغُم اللامرئي هو أشدّ قوّة من التناغم المرئي». غير أنّنا ندرك، وخاصة في المقطع 93، المغزى الذي يرمي إليه **هرقليطس من أفسُس** وهو أنّ «المرشد الذي يتوقّف عليه الوحي الالهي في معبد **دلف** لا يبوح بشيء ولا يُخفي شيئا وإنّما يدلّ على شيء [يُوحي بشيء: ομολόγιω]».

وإنّي أعتقد أن الأمر يتعلّق هنا بنواة تفكير **هرقليطس** وإنّ هذا المُرشد هو الإله، وهو العلم الذي يدبّر كلّ الأشياء ويشقّ طريقه فيها ويجعلها تتصارع فيما بينها، إنه الواحد وهو الحرب؛ وندرك من ناحية أنه لا يتكلّم بوضوح ولا يقدر أن يقوّض لعبته حتى يقدر على أن يقرأها لنا بصراحة، بمعنى أنه لا يوجد شيء خارج الأشياء التي يدبّرها، بل إنه يمثّل فقط تدبيرَها وتناغمَها. وإن شئتم فلنقُل إنه لا يملك لعبة بل هو النظام الذي بموجبه تتعاقب ألوان الأوراق -أي كلّ ما هو موجود- وتتعارض، أو أنه أيضا الرمز عينه الذي يعيّن لعبة قواعده وينظّم تتابع الضربات كتاريخ ذي دلالة، وهذا الرمز لا يوجد إلّا في الأشياء التي يُرَكِّبُها ويُكسِبُها دلالةً من غير أن يكون هو ذاته شيئا. وندرك أيضا، من ناحية أخرى، أن هذا (المعلّم) الذي هو مصدر الوحي في **دلف**،

ونعني **أبُولون** إلَه الشّمس، لا **يُخفي** لُعبته، ونُدرِك أنه لا يُريد خِداعَنا ولا وضعَنا في طريق خاطئة مثلما يفعل بالضبط المنافس في اللُّعبة، إذ هو في الحقيقة لا يُعتبر لاعبًا وإنما الرمز الذي ينظّم اللعبة والذي طبقًا له يتصرّف اللاعبون. وهذا الرمز لا يستَتِرُ، والإله لا يختَبِىءُ وراء السحاب، ولا يلعَب معَنا لُعبة التخبئة cache-cache، إنّه «لا يُشيح بنظره عن وجوهنا» كما كان يعتقد **القديس أنسلم** (**Proslogion 9**) وكما تعتقد في ذلك المسيحية، ولم يطردنا من جنّته (ولماذا لا يفعل ذلك؟)، إنه يوجد هنا كما يمكن للرمز أن يوجد، أي أنه يوجد -وهذا ما يقوله **هرقليطس** بالتحديد- من حيث هو دالّ ومن حيث ما يوحي بالدلالة بمعنى ما يُشكّلُ من الأشياء علامات.

وليس بوسعنا أن نتقدّم هنا أكثر في هذه الوِجهة المشار إليها من قبل **هرقليطس**، ولنعُد إلى سؤالنا: فيمَ تكمن شيخوخة هذا الفكر؟ وما الذي يجعل من الفلسفة تعلن عن نفسها إذا ما سلّمنا مع **هيجل** بأن الفلسفة تصبح ضرورية عندما تفقد التناقضات الحياة، وعندما ندخل في الانفصال واللاإنفصال؟

إنّ المقطع 54 يوضِّح هذه المسألة بما يلي: «إنّ التناغُم اللامرئي لَهُوَ أقوى ممّا هو مرئي لأن هذا الكلام يعني على الأقلّ أنّ التناغم، أي الوحدة، يوجد خارج بصرنا وخارج قبضَتنا». وفوق هذا كلّه، يؤكّد **المقطع** 108 بشيء من خيبة أمل مُضاعَفة أنه «لا أحدَ من بين هؤلاء الذين أصغَيتُ إليهم جميعًا قد توصّل إلى

هذا، بمعنى أدرك أن من هو حكيم (σοφόν) منفصل عن الكلّ».
وهذا «المنفصل عن الكلّ» يرِنُّ بالأخصّ وسط الاستعادات الثابتة لحضور الواحد في المتعدّد، وللتماثل العميق للحرب والتناغم. كيف يمكن لـلّوغوس λόγος الذي هو واحد أن يكون منفصلا عن الكلّ والحال أن الكلّ واحد؟ وهذه الوحدة المنفصلة هي مشكل الوحدة المفقودة بما أنها توجد بعيدا عن ما يوحّدها، وحسب المقطع السابق، فإن الحنين المتولّد عن الفصل يزداد خطورة بخيبة أمل إضافية، ولا أحد يستطيع أن يدرك ذلك ولا أن يعرِف هذا التراجع للمعنى σοφόν لأنه -وهذا ما يقوله لنا **المقطع** 2 - مع أنّ اللوغوس، أي المعنى يكون قاسما مشتركا، فإنّ معظم الناس يحيَون كما لو كانوا يملِكون فكرا خاصّا بهم. إنّهم من دون شكّ، هؤلاء الناس أنفسهم يجهلون السّمع والقول (**المقطع** 12)، وهُم الذّين قالَ فيهُم **المقطع** 9 إنّهم «حميرٌ تريد أن يكون لها مربَضٌ على أن يكون لها ذهَبٌ. إنَّكُم تُدرِكون أنّ النقاش تحوّل إلى نزاع، وأنّ الرّصانة القائلة بأنّ «الكلَّ واحدٌ» تزداد فظاظة وقَدحًا، وأنّ أحد الفلاسفة مثل **هرقليطس** يطعن في استيهامات الفكر الفردي وفي تِعِلاّت القِيَم المزعومة.

كلّ هذا إنّما هو علامات، بمعنى أن تفكير **هرقليطس**، ومسألة أن الوحدة توجد في الكثرة كما يوجد تناغمها في تعارضها في آن، وأنّ هذا الفكر ليس مجزّأ ولا مشتركا بين البشر، بل هو ذاته يتعارض مع كلّ أشكال التفكير ومع التقديرات الأخرى.

إذن، يمكن أن نصغي بشكل أفضل إلى هذه المقاطع التي تقول من ناحية، إنه لا يجب أن نبحث عن الوحدة وعن الإله في موضع آخر غير التنوّع لأنها تمثّل القاعدة والرمز، فهما يعبّران عن الجدل بمعنى تجاوز الانفصال، وفهم أنّ وحدة المثلّث لا توجد في العقل (عقل الإله أو عقل الرياضيّ)، بل توجد في العلاقة بين الأضلاع الثلاثة التي يكوّنها تقاطعها، أو أنّ وِحدة العالم لا توجد في عالم آخر (معقول مثلا)، ولا هي توجد فوق ذلك في عقل تجمّع فيه العناصر، بل توجد [ولتكن البنية] في ترتيب وتركيب عناصرها تماما كما تجد الجملة الموسيقية وحدتها في التجميع وفي التسلسل وفي تعارضات القيمة والمدّة الموجودة بين العلامات [الموسيقية] التي تكوّنها.

غير أنّ هذه المقاطع تقول من ناحية أخرى، إن هذا التناغم الذي يشكّل في الوقت ذاته مجادلة العناصر فيما بينها لا يمكن مطلقا سماعه والتلفّظ به. وأن الناس يتصوّرون أنّهم انسحبوا في مأمَنٍ إلى عوالمهم المنفصلة، وأخيرا إذا كانت الحاجة هي ما يدعو إلى تأكيد الوحدة كما يفعل **هرقليطس**، فإنه لهذا السبب بالضبط، تَفقِدُ الوحدة شهودَها، بمعنى أنّها تتلاشى.

وعندئذ، فإنّ السؤال الذي طُرِح آنفا يطرح نفسه من جديد: لماذا ضياع الوحدة وتناغم الأضداد؟ وما الذي حدث؟ ومتى؟ وكيف؟ ولماذا؟ تلك هي إذن، أسئلة حاسمة، لكن لا يجب أن نخشى حدّتها، وإذا كان من الصائب أن يكون المعنى أو

اللوغوس λόγος أو الواحد قد ضاع مطلقا ذات يوم، فعندئذ سوف لن ندرك أيضًا ومطلقًا أنّه توجد وحدة ممكنة أو أنّ وحدةً وُجِدَت، بل علينا أن ندرك أنّ ضياعَها هو نفسه قد ضاع، وموتَها قد مات بالطريقة نفسِها التي ينقطع فيها الموت عن الموت حقّا عندما يكون قبره لا مرئيا بواسطة أيّ قربان كان، وعندما لا تكون صورته مصونة قطّ في تفكير وحياة أي شخص، وعندما يكون فناؤه هو نفسه قد فنِيَ أو عندما لم يوجَد مُطلقا.

إذن، إذا كانت الوحدة التي يتكلّم عنها **هيجل** و**هرقليطس** شيئا قد فنِيَ بهذه الطريقة التامة، فإنه سوف لن يكون بمقدُورنا أن نختَبِر فيها النقصَ والرَّغبة، اليوم، وسوف لن نقدر على الحديث عنها.

وبناء عليه، فإن الشكل الحاسم لسؤالنا: «لماذا فُقِدَ المعنى أو الوحدة؟» سرعان ما يَضعُفُ على مادّة يصعُب علينا استعمالها، وهذه المادّة هي الزّمان الذي يدّخِرُ ما يخسِرُه. إنّ السؤال المطروح يدعُونا إلى أن نُجِيب بطريقة المؤرّخ وفي كلّ الأحوال أن نبحث عن الجواب بالطريقة ذاتها. وعلى سبيل المثال أن نفحَصَ بناءً على المؤيِّداتِ ما الذّي حدثَ في اليُونان في عصر الولادة الذي أنشأ الفلسفةَ. ومن المؤكّد أنّنا نحتاج كثيرا إلى أن نتعلّم من بحثٍ مَا، وليس فقط أنّنا لا نُدرك بعدُ أصلَ الفلسفة (ونعني أصلها بالمعنى التاريخي، المعنى الذي يتكلّم عنه المؤرّخ، وأحيانا نعني أصول الثورة الفرنسية أو حرب

1914[الحرب العالمية الأولى]) وأن هذا البحث يمكن أن يعلّمنا ذلك، بل ولأننا أيضا لا نقدر على أن نشك لحظة واحدة في أن هذا النشاط الخاص، الذي هو التفلسف، إنما يشكّله نفس الهمّ ويتقاسم النصيب نفسه مثل سائر النشاطات الأخرى بمعنى أنه يحمل سمة عصره وثقافته، فهو يعبّر عنها ويحدّدها في نفس الوقت، وليكن، مثل فنّ العمارة وتنظيم المدن والسياسة والموسيقى، قسم ضروري من هذا الكلّ هو ضروري لهذا الكلّ الذي يشكّل العالَمَ الإغريقيَّ.

ومع ذلك، فإنّه بطرحِنا للسؤال بهذه الكيفية الحاسمة للمؤرخ فإنّنا نخشى أن نَثلِمَهُ. ولنُدرك أنّه بطرحنا للاستفهام: «لِمَاذا نتفلسف؟» فنحنُ لا نقدّم مشكلا يتعلّق بالأصل، وهذا يرجع إلى حُجَّتَين اثنَتَينِ:

الحجّة الأولى قبل كل شيء تتمثّل في إنّ هاجِسَ التفكير الذي يشغَلُ بالَنَا لا يَكمُن في نشأة الفلسفة بقدرِ مَا يَكمُن في موتِ شيءٍ مَا، ونعني بذلك الموت الذي يكون في ارتباط متبادل مع هذه النشأة. وقد يكون من اليسير أن نؤرّخ من منظور المؤرّخ لنشأة الفلسفة، كأن نعتبر على سبيل المثال أن بداية الفلسفة كانت أول كلمات استطعنا أن نجدها لأقدم فيلسوف معروف أن يكون قابلا للبرهنة (على فرض أنّنا نعلم مُسبَقا ما نقوله عندما نتكلّم حينئذ عن «الفيلسوف»). غير أنّ المُؤرِّخ سوف يجد بلا ريب مشقّة كبيرة في تحديد الموت أي ما نسمّيه المعنى أو

الوحدة، وفي تعريف ما يجب أن يسمّى بالمعنى أو الوحدة، سوف يجد مشقّة كبيرة في تحديد اللحظة التي تكون فيها، داخل مجتمع ما، وبالأخص المجتمع اليوناني، وبخاصة مجتمع أيونية، المؤسسات التي تنظم علاقات الإنسان بالعالم متقاربة أو متباعدة كثيرًا والتي تغيّر في جميع الأحوال من حجمها الظاهر وبسرعة ملموسة حتى تكون قابلة للتفكير، وحتى يكون السؤال عن معناها قابلا للطرح، وحتى ينتهي البشر إلى التساؤل: لماذا فعلوا ما فعلوا؟ لا واحدة من القلاع قد استعمرت ولا إنسان واحد قد سقط قتيلا وهذا يسمح بالقول: إن المعنى قد فُقِد في ذلك الزمان، وأن الخسارة الأولى الكبرى التي بوسع المؤرّخ أن يقدّرها بالنسبة إلى اليونان لا تتعلّق بالوحدة، أو بالمعنى، بل تتعلّق بسقراط وتقوم شاهدًا، على النقيض من ذلك، على أن أثينا لا تريد، أو لا يمكن لها، أن تصغي إلى الصوت الذي يعبّر بواسطته المعنى عن نفسه ويستحوذ على البشر وعلى الأشياء. لكن، وبخاصة، وهذه هي الحجة الثانية: فليكن من الصائب أنه عندما نتساءل «لماذا نتفلسف؟» فإننا لا نطرح المشكل الأصل بالمعنى التاريخي للكلمة لأن الفلسفة تضمن، عن طريق الفعل نفسه، أن يكون لها تاريخ أو أن تكون هي ذاتها تاريخا. وهكذا نجد أنفسنا نعُود مجدّدا إلى مسألة الزمن.

ثمّت تاريخ للفلسفة وتاريخ للرغبة فيما يتعلّق بالمعنى σοφόν وبالواحد كما يقول هرقليطس. ومن الأكيد أن هذا التاريخ يخبرنا

بوجود تتابُعٍ مُتقَطِّعٍ لأفكار وكلامٍ يتوقانِ إلى الوحدة، ومنذ **ديكارت** حتّى **كانط** تتغيّر الكلمات وتتغير الدلالات أيضا، ونفس الشيء بالنسبة الى التفكير الذي ينساب في الكلمات ويوحّد بينها. وليس الفيلسوف من يرث إرثًا ويعمل على أن يجعله نافعا. غير أن الكيفية في الاستفهام والجواب التي كانت تُنسب إلى أسلافِهِ والتّي شَبَّ عليها، وثُقِّفَ كما يُقال، فإنّ الفيلسوف هو من يفحصها ويضعها موضع سؤال. وكما قلتُ لكُم، إنّه في كلّ مرّة ننطَلِقُ من الصِّفر لأنّنا فقَدنا في كلّ مرّة موضُوعَ رغبَتِنا. فالرّسالة التي تُوَجِّهُهَا إلينا مُؤلَّفاتُ **أفلاطون** على سبيل المثال هي التي تستوجب منّا أن نستَعِيدَها ونَفُكَّ شفرَتَها ونُعِيد تركِيبَها ونُطوّرَ شّكلَها لنتمكّن تقريبا في النّهاية من أن نتعرَّف فيها إلى الرَّغبة نفسها للوحدة التي نشعُر بها. وهذا يعني أنّ الحدَثَ الوحيد الذي يجعل للفلسفة تاريخًا، أو بالأحرى أن تكون الفلسفة تاريخا هو ما يجعل له دلالة فلسفية بما أنّ حلول الاستمرارية والانقطاعات التي تجزّئ التفكير الفلسفي وتُفَعِّلُه وتَنشُرُه في الزَّمان (كما لو أنّه تاريخ على الأصحّ)، وهذه التصدُّعات تُبَرهِن بحَقٍّ على أنّ المعنى يَفلِتُ مِنّا، وأن الجُهدَ الذي يبذُله الفيلسوف لكي يلتقِطَ هبَاءَ المعنى في باطن كلام حصيف متجدّد على الدوام هو ما يجعل من الفيلسوف، كما قال **هوسّرل**، غرًّا خالِدًا.

ومع ذلك، فما هذه التواصلية سوى شهادة ضدّ التواصلية. فالعمل الذي يقوم على الاحتقار والاستعادة، والذي يتمّ إنجازه

من فيلسوف إلى آخر يدلّ على الأقلّ على أن كِلَيهما مَسكُون بنفس الرّغبة وبنَفس النَّقص. وعندما نلاحظ فلسفة ما، فإنّي أعني بذلك مجمُوعَةَ كلِمَاتٍ تكوِّنُ نَسَقًا أو على الأقلّ دَلاَلَةً، وليس الغرض من ذلك فقط أن نَكشِفَ فيها عن عرقوب أخيل، وعن الكعب غيرِ المُحكَم الصُّنع والذي يكفي أن نُصَوِّبَ له ضربَةً حتّى يفقِد أداءَهُ، بل وحتّى عندَما ينقد الفيلسوفُ مفهومَ المعقول عند **أفلاطون** مثلاً ويستَنتِجَ أنّه غير معقُول، فإنّ ذلك لا يعني أنّه مدفوعٌ بشيء من غريزة الموت، ولا بدافع شبَقي إلى تحطيم الفوارق، وتوطيد التشويش الذي يجعل من تواصل أفلاطون معَنا أمرا صَعبًا، وإغراق رسالته في الضوضاء وهيَجان «تاريخ مرويّ من قبل إنسان أبله». كَلاّ، إنّ ما سيحدُثُ بالأحرى هو العكسُ إذا كانت غريزة الموت (وأنتم تعلمون أنّها موجودة في آثار **فرويد**) تحكُمُ بالفعل العلاقات بين الفلاسفة؛ وفي الواقع يفسّر **فرويد** أنّ هذا الاندفاع الذي ينزع نحو العدم يجد تعبيره وتناغمه في التكرَارِ. إنّ من يقتل **أفلاطون** حقّا، ونعني [قتلَ] مضمون كلامه، هوَ من يتمَاهَى مع **أفلاطون**، ويريد أن يكون أفلاطون نفسه، ويبحث عن تكرارِه.

غير أنّ النَّقدَ الفلسفيَّ يهدف من وراء قطعه مع عدَم تماسك النسق وعدم صلابته إلى الكشف عن تماسكٍ أشدّ صلابة وأشدّ دقّة وأشدّ قوّة، وعن ملاءمة كبيرة مع السؤال **الواحد**. الحاصِل، يوجد أكثر من فيلسوف بحقّ، **أفلاطون**، أو **كانط** أو **هوسرل**

الذي أجرى هو نفسه أثناء حياته هذا النقد، وانقلب على تفكيره السابق وقام بحلّه ثمّ شرع في بنائه من جديد تدبُّرًا للحُجَّة القائلة بأنّ الوحدة الحقيقية لأثَرِه إنّما هي الرَّغبة التي تَصدُر عن ضياع المعنى وليسَت المُجَامَلَة الموجودة داخل النسق المكوَّن وداخل الوحدة التي تمّ العثور عليها من جديد. إنّ ما يصدق على فيلسوف يصدق على سلسلة الفلاسفة بأكملها؛ ولا يمكن للتقطّعات التي تسود والتي يعرضُها لنا التاريخ، وتنميق اللغات التي نتكلّمها، وتشوّش الأدلّة، لا يمكن لهذا أن يكون لها قيمة عندنا بصفة تامّة، وما الهفوات في الأفعال وسوء الفهم وأخيرا الفوضى الأكثر إثارة وخداعًا إلّا لأنّ كلّ الكلام الذي قيل في شأنها يؤكّد أنّ جميعها تتقاسم الرغبة المشتركة نفسها. وكذلك حتى وإن رثينا **برج بابل** رمز الفلسفة أو استهزأنا به، فإنّنا ننمّي أيضا مرّة أخرى الأمل في لغة كونية ونكون في حالة ترقّب الوحدة.

هذه الوحدة ليست إذن مقصودة مطلقا، وإذا وُجِدَ تاريخ للفلسفة، ونعني التشتّت والتقطع الأساسي للكلام الذي يريد أن يبوح بهذه الوحدة، فإنّ ذلك يشهد حقّا بأنّنا لا نملك المعنى. لكن أن تكون الفلسفة تاريخا وأن يجري تبادل الأفكار والأهواء والبراهين بين الفلاسفة وفق تعاقُبٍ رحب -وهو ليس بالشيء البسيط- يحدث داخله شيء يُشبه إلى حدّ ما لعبة الورق أو الشطرنج، ذلك هو إذن الدليل على أنّ الأجزاء المُتقطعَة، من قِبَلِ تنوُّع الأفراد والثقافات والعصور والطبقات داخل نسيج الحوار

الفلسفي، تؤكّد جميعا على وجود تواصلية هي تواصلية الرغبة في الوحدة. فالانشقاق الذي يتحدّث عنه **هيجل** لم ينقض، لكن داخل الراهنية الدائمة والمطلقة لهذا الانشقاق في الضياع تتواصل الوحدة ويمكن للفلسفة أن تتنوّع وتتقطّع. فالانفصال الذي ساد في الماضي هو الانفصال عينه في أيامنا الحاضرة، هذا لأنّ الماضي والحاضر لَيسَا منفصلَين باعتبار أنّ الانفصال يمكن أن يكون مبحثهما الوحيد. فالرغبة في الوحدة تؤكّد غياب الوحدة غير أنّه يوجد وحدة الرغبة التي تقوم شاهدا على حضورها.

لقد تساءَلنا: «لماذا وكيف للوحدة أن تضيع؟». وهذا السؤال ينجم عن الاستفهام: لِمَاذا نرغب؟ والذي يُشتَقُّ هو بدوره من مسألتنا: لِمَاذا نتفلسف؟. إنّنا ندرك تقريبا الآن أنّ سؤال ضياع الوحدة ليس ببساطة سؤالا تاريخيا، أي ليس بسؤال يكون بمقدور المؤرّخ أن يُجيب عنه بالكامل من الزاوية التي عنوانها: «أصول الفلسفة». ننتهي إلى التأكّد حقّا من أنّ التاريخ ذاته، وبخاصّة تاريخ الفلسفة (وهذا يَصدُقُ على كلّ تاريخ)، يكشف في سياق كلامه أنّ ضياع الوحدة، والانشقاق الذي يضع جانبا الواقع والمعنى ليس **حدَثًا** داخل هذا التاريخ بل يعني أنه تقريبا **دافِعُهُ**. وبالدّافع يدرك علماء الجريمة كلّ ما يدفع إلى الفعل والقتل والسرقة، وبناء عليه يصبح ضياع الوحدة محفِّزا للفلسفة بمعنى أنّها هي ما يدفعنا إلى التفلسف؛ وبإضاعة الوحدة تنعكس الرغبة على نفسها. غير أنّ باحثي الموسيقى يسمّون أيضا الدافع

بالمقطع الغنائي الذي يهيمن على كلّ القطعة [الغنائية] والذي يضفي عليها وحدتها اللّحنية؛ إنّ ضياع الوحدة يُهيمن بهذه الكيفية على كامل تاريخ الفلسفة ويكوّنها ويصنَع منها تاريخا.

غير أنّه إذا ركّزنا النظر في القرن السابع أو الخامس قبل الميلاد على المرجعية التاريخية لأصل مزعوم للفلسفة، فإنّنا سوف نقوم، ببساطة، بعرض السخرية التي تعرّضت لها النزعة التكوينية التي تعتقد في تفسير وجود الابن بأبيه، واللاحق بالسابق إلّا أنّها نسيت (وليس من باب العبث) أنّه إذا كان صحيحا أن يتولّد الابن من الأب (بما أنّه لا يوجد إبن دون أبٍ) فإنّ أبوّة الأب سوف تصير معلّقةً على وجود الابن بما أنّه لا يوجد أبٌ في غياب إبنٍ؛ وفي المقابل، فإنّ كلّ جنيالوجيا généalogie، تسأل عن الكيفية التي بها تتمّ القراءة (وهذا ما انتهينا إلى تبيُّنِه) بمعنى أنّ المخلوقات هي عِلّةُ وجود الخالق، وأنّ الإنسان هو صنيعة الإله الخيّر والعكس صحيح. إنّ أصل الفلسفة لهُوَ حاضِرُنا.

ثمَّتَ ملاحظة أخيرة وهي أنّه إذا سلّمنا بذلك، فإنّ قَصدَنا لا يتمثّل في طَمسِنَا للتاريخ، ولا في تجاهل خمسة وعشرين قرنًا على الأقلّ من الخطاب العاكس، والرغبة التي تنعكس في الكلام. والعكس هو ما أريد قوله، أي أن نمنح هذا التاريخ قوّته وحضوره، «قوّته الموحّدة» كما يقول **هيجل**، وقوّته الفعلية، وأن نحمل ذلك على محمل الجدّ. بمعنى أن ندرك أنّ محفّزه وسؤال الوحدة ما يفتآن يُشكّلانه لأنّه إذا كان يوجد تاريخ (وهذا ما قُلناهُ

في الأسبوع الفارط) فلأنّ اتّصال البشر بعضهم ببعض واتّصالهم بالعالم ليس مُعطى بشكل عكسي لأنّ وحدة العالم بالنسبة إلى الروح، ووحدة المجتمع بالنسبة إلى ذاتها والوحدة الناجمة عن هاتين الوحدتين كان جميعُها قابِلاً في كلّ الأوقات للتصحيح. فالتاريخ هو الأثر الذي يترُكه هذا البحث وراءَهُ، والتوقّع الذي يفتَحُهُ أمَامه. غير أنّ هَذَين البُعدَين، بُعدُ الماضي وبُعدُ المستقبل، لا يمكن لهما أن يتمدَّدَا في الحاضر من الجهَتَين إلّا لأنّ هذا الأخير لا يُشكِّلُ مَلاءً وإنّما يختفي بالغياب داخل نشاطِها الدائم، وإنّه فاقِدٌ للوحدة مع ذاته. وقد قال **بروست**: إنّ الحبّ هو الزّمانُ (وكذلك المكانُ) وقد أصبَحَ مُدرَكًا بالفؤاد، وإنّ من يبسط مِروحَة التاريخ هو وحدةُ انعدام الوحدةِ. ولا رَيبَ أنّكم أدركتم أنّه بهذه الطريقة تكون الفلسفة تاريخًا لا بالمُصَادَفة، بمعنى مجرّد عمل إضافيّ، بل بالتكوُّن par constitution، وعلَيه، فإنّ كليهِما ينزُع إلى طلَبِ المعنى.

نحنُ نعلَم لماذا نحتاج إلى التفلسف، لأنّ الوحدة ضاعت، ولأنّنا نحيا ونُفكِّر داخل الانشقاق كما يقول **هيجل**، ونُدرك أيضا أنّ هذا الضَّياع هو فعلا حَاضِرٌ وليس معناه أنّه ضاعَ هو نفسُه، ولم يعُد يوجد وحدة تقريبا ميتازمنية transtemporelle لهذا الضياع. ويجب أن نتساءل ما الذي ينبغي على التفلسف أن يفعَلَه مع هذا الضياع للمعنى الذي ما انفكّ يضِيعُ وحيدا ودائما.

سوف نتفحَّص سؤال المعنى هذا في مناسبة قادمة.

المحاضرة الثالثة

في الكلام الفلسفي

إنّ كلمة رغبة التي مثّلت موضوع تفكيرنا السابق تنحدر من اللفظ اللاتيني *de-siderare* الذي يدلّ أوّلا على معنى لاحظَ وتأسّفَ على أنّ كوكبة النجوم *sidera* لا تشير إلى شيء، وأنّ الآلهة لا تدلّ على شيء في عالم الأبراج. فالرغبة هي خيبة التوقّع. وبما أنّ الفلسفَةَ تنتمي إلى الرّغبة التي يشُوبُها النقص تقريبا، فإنّها، كما سبَق وأن قُلنَا، تبدَأ عندما تكُفّ الآلهة عن الكلام. غير أنّ كلّ الفعالية الفلسفية تكمُن في الكلام. وعندئذ كيف يمكن لكلام معقول أن يكون ممكنا إذا لم تدلّ أيّة علامة على المعنى الذي يجب أن يكون منطوقا؟

ما الذي يمكننا قوله بَعدُ والحال أنّ الصمت مطلق من حولنا ومن داخلنا؟ وإذا كان الإنسان يُدرك أنّه ليس فقط «مقياس [μέτρον] كلّ الأشياء» كما كان يفكّر **بروتاغوراس**، وهذا يفترض أيضا وبعد كلّ حساب أنّ لهذه الأشياء بُعدها الخاص، خارج الإنسان، وأنّها الوعي بالقياس. غير أنّ الإنسان إذا كان يَعتبِر أنّ كلامه يمثّل منبعا وأساسا لكلّ معنى، وإذا قلنا ذلك، حسب العُرف السائد، بطريقة إنسانية أو وجودية أو «ماركسية»، وعلى الأقلّ بطريقة تافهة، فعندئذ سوف يُصبح «كلّ شيء مُباحًا»

كما قال **ديمِتري كارامازوف**، بحيث لم يعُد ثمّتَ شيء صحيح ولا شيء خاطئ، ويكون باستطاعتنا أن نقول وأن نفعل أيضا أيّ شيء، وعندئذ يصير كلّ شيء من قبيل المُحال أو غيرَ مُهِمّ.

وما كنت أصبو إليه هو أن نتفحّص اليوم علاقة الفلسفة بالكلام، مُصوِّبين اهتماما خاصّا نحو خاصّية هذه العلاقة. ومن جهة هذا التناقض سوف نتوصّل في الواقع على ما أعتقد إلى تقدير الوضع الخاصّ للفلسفة داخل نطاق الكلام، وتقدير الحاجة إلى ذلك في وضعيةٍ مَا. سوف تُدركون من جهة أنّه إذا كان لا يوجد شيء يتكلّم - كما سبق وأن قلنا إلى حدٍّ ما - بالكيفية التي حاول بها **كامو** أن يُشعِرَنَا بها في كتاب **الغريب**: أنّ لا شيء يثير **مُورسُو** وأنّ لا شيء يكون موضِعَ اهتمام بالنسبة إليه.

وكما ذكرنا، عندما يشرَع الفيلسوف في الكلام، فإنّ هذا الكلام لا يمثّل عندئذ جوابًا، ولا يقوم على دالٍّ موجودٍ بالفعل، ولا يُتابع حوارًا قد بُدِئَ من قبل، بل يُقدّم كلماتِه بشكل غامض ويَهذي ويُحدثُ ضجيجا. فلِمَاذا نتفلسف إذن؟ لكن من ناحية أخرى، إذا كان كلّ شيء قد قيل من قبلُ، وإذا كانت الألوان والروائح والأصوات يؤثّر بعضها في بعض، وإذا كانت لغة الرياضيات تنظّم الذرّات والكواكب والصّبغيات في خطاب متماسك، وإذا كان تاريخ البشر أو تاريخ إنسان من قبيل عرض رواية تمّت كتابتها من قبلُ، وإذا كانت أيضا الخرافات التي تسكُن أحلامنا قد صِيغَت في شكل مُعجم مُختصَر ومُفصَّل بنوع من التركيب

الذي يشكِّلُ اللاوعي، فإذن، ومرّة أخرى، لِمَاذا نتفلسف؟ وما الذي بوسعنا أن نقوله أكثر ممّا قيل سابقا؟ لن نُضيف شيئا، وهذه المرّة لن يكون الخطاب الفلسفي صَخَبًا على الاطلاق بل ثرثَرة.

فلنُحَاول بداية، أن نكون واضحين فيما يتعلّق ببعض خصائص الكلام، وأن نتحرّر من بعض الأحكام شبه الفلسفية.

تُوجد أوّلا، هذه الفكرة الشائعة: أن نُفكِّر أوّلا، ثمّ نُعبِّر عمّا فكّرنا فيه بعدَ ذلك، وهذا يعني أنّ الكلام هو التعبير. فالتفكير يُدرَكُ كجوهر باطني وخفيّ بحيث لا يمكن للكلام أن يكون سوى الخادم والرسول المبلّغ المكلَّف بالشؤون الخارجية.

يجب أن نتحرّر نهائيا من هذا التصوّر الذي يجعل من التفكير شيئا مُشيَّئًا. يجب القول فيما يتعلّق بموضوع اهتمامنا، إنّ التفكير هو إذن الكلام. كما أنّنا لا نفكّر بعدُ إذَا لم نكن قادرين على تسمية ما نفكّر فيه. وأنّنا لا نفكّر دائما إذا لم يكن بمقدورنا أن نتلفّظ بوضوح كلّ ما قمنا بتسميته.

إنّ واقعة التجربة السائدة التي تعبّر عن عجزنا عن إيجاد الكلمات الكافية لقولِ ما نُريدُ قوَله لا تدلّ مطلقا على أنّ تفكيرنا موجودٌ من قبلُ وتامُّ العُدَّةُ، غير أن الكلمات التي تنقُله من الخارج تحصُل هكذا من دون موعد. وعندما لا نجد كلماتنا، فإنّ ذلك لا يعني أنّها غائبة عن تفكيرنا، بل بالأحرى، تفكيرنا هو الذي يخطئ هدفه فيما يُكسبه دلالة.

وهذه الملاحظة الأولى تقودنا إلى مراجعة فكرتَين أُخرَيَين

حاصِلتَين: تتمثّل أُولاهُما في أنّ الذات المتكلّمة هي سيِّدَةُ قولها، وأنّكم تتجاهلون تقريبا هذا المقطع **لهرقليطس** المذكور آنفا والذي يبدأ هكذا: «إذا لم أكن أنا [المُتكلِّمُ] فإنّ المعنى [λόγος] هو ما تلتقطونه». وهذا المقطع يدلّ فعلاً على أنّ الفاعل الحقيقي للقول ليس «القائل بل المَقُولُ». فالكلمة الفرنسية تؤكد فضلا عن ذلك على المعنى المضاعف، فهي لا تدلّ على من يتكلّم. وكذلك اللغة الشعبية تهزأ بالمتكلّم الذي يجد من يُصغي إليه، وهذا يعني أنّ الكلام الحقّ لا يتِمّ بالإصغاء إلى ذاته بل في بحثه عنه إذ يُحمَل على المعنى الذي يرمي إليه، ومن الصعب أن نستنفد هنا كلّ الأدلّة في إدانة الذاتية.

ولنكتَفِ إذا أردتُم بالأفكار التي أودَعها **جون كيتس** في رسالة بعث بها إلى **وُودهاوس** وهذا نصّها:

«فيما يتعلّق بطباع الشاعر (...) فإنّ هذه الطباع لا توجد بذاتها -فالشاعر ليس له أنا - هو كلّ شيء ولا شيء - ولا يوجد شيء خاص به - فهو ينعم بالنّور وبالظلمة، ويستمتع بالحياة سواء كانت قبيحة أم جميلة، شريفة أم حقيرة، غنيّة أم فقيرة، مذمومة أم محمودة [...]».

«إنّ الشاعر هو الكائن الأقلّ شاعرية كائنا ما كان، لأنّه ليس له هوية. إنّه على الدوام على وشك، أو بصدد، ملءِ جسم آخَرَ. فالشمس والقمر والبحر والرجال والنساء، هذه هي الكائنات الموهوبة بدوافع شاعرية ولها بعض الصفات الدائمة، أمّا الشاعر

فلا صفات له. إنّه بلا هوية، ولا ريب في أنّه الأقلّ شاعرية من بين كلّ مخلوقات الله». (ترجمة أ. **لافّاي**).

غير أنّ إقرار **كيتس** هذا يؤذِنُ باستيهام آخر ليس أقلّ تواترًا من ذاكَ الذي يتعلّق بالذات، هو استيهام ربّة الفن Muse. إنّ المعنى الذي يكون في الأشياء مُلهِمٌ وليس لنا من سبيل سوى نقلِه. وعندئذ سوف يصير الكلام منطوقا قبل أن نبوح به.

ويكفي أن نجعل من أنفسنا آذانا صاغية إلى العالم وإلى الإنسان حتى نستمع إليهم يقولون ما يريدون قوله.

وعلى الأقلّ، إنّ هذا هو حال أفضل [الناس] قسمة فيما يخصّ اللغة، ونعني المُلهَمين والحماسيّين كما يقول **أفلاطون** في محاورة **إيون**.

غير أنّ الأشياء ليست بسيطة، وليس بمقدورنا أن نضعها في منزلة الكلام بجعلِهَا في كلّ مكان. فعندما نكون وجها لوجه مع مهمّة الكلام، كأن نروي تاريخًا، أو نصِف موقِعًا أو وجهًا، أو نثُبّت خاصية شكل هندسي، عندها أن نُرهِف سمعَنا هو أمر لا يكفي لأنّه ليس صحيحا أن يتكلّم العالَمُ والأشياءُ والبشرُ والتنظيمات في السماء بوضوح. إنّه يوجد حقّا معنى يَسبِقُ كلِمَاتِنا ويجُرّها إليه، لكن وبمقدار ما لا يوجد - تقريبا- اتّصال بين الكلمات وبين واجهتها، وبما أنّ هذا المعنى لن يجد لنفسه ملاذا داخل زمرة [الكلمات]، فإنّه سيبقى مشوَّشا وغير مسموع كما لو أنّه غير موجود. وإذا كان صحيحا أنّه يجب أن ندرك هذا المعنى

حتى نقدر على قوله، فإنّه يتوجّب علينا قولُه أوّلا حتى نتمكّن من إدراكه. وبتكلّمِنا فإننا نعملُ دومًا وفق سِجلّين في آن واحد: سجلُّ الدّال (الألفاظ) وسجلّ المدلول (المعنى)، إنّنا وسط العلامات فهي تحيطُ بنا وتُوقِفُنا أو تجُرُّنا معها، «وهي تُقبِلُ» أو تُدبِرُ، ونحن نحاول ترتيبَها من الدّاخل وتدبُّرَها لتكوّن معنًى، ونكون في نفس الوقت على أطراف المعنى كي نُعِينَه على أن يكوِّن لنفسه مستقَرّا داخل كلامِنا، وكي لا ينسحب أو يُفلت منّا.

أن نتكلّم يعني هذه المراوحة جيئة وذهابا، وهذه الولادة معَ co-naissance للخطاب وللمعنى. إنّها خيال لا يأمل أبدا إلّا في أنّ ما نروم قولَه يأتينا مجهزًّا، وفي أن لا نحسم أبدا إلّا في ما نريد قوله، والذي يأتي إلينا مجهّزا بحمولة العلامات المتمفصلة والمحاطَة بأسرها بالكلمات. أو حينئذ عندما يتعلّق الأمر بالكلام الجاهز واللفظ الميّت كقولنا مثلا: «صباح الخير. كيف حالك؟»، فإن هذا لا معنى له لأنه لا يقول شيئا.

وإذا كان كذلك، وكان لنا أن نمارس سويّا الكلام والمعنى حتى يتعاضَدا مثل الخيّاطة التي تقول إنّ القُماش يتمدّد، أو الملاّح الذي يقول إنّ سفينته تنقاد للريح، فلأنّ الكلام المتمفصل يُقحِمُ المعنى الذي يمسك به داخل نظام رمزي أكثر تميّزا وأبعَدَ ما يكون عن الاحتمال. وكما يقول منظّرو المعلومة Théoriciens de l'information إنّ هؤلاء الذّين يسكُنهم المعنى في صمت هم مَن سيبحثُ في باطنهم الكلامُ عن هذا المعنى. إنّ المعنى يتغيّر

بمجرّد أن يُقال، ولهذا فأن نقول شيئًا ما ونسمّيه هو أن نُبدِعَه، لا من عدم بل أن نؤسّسه داخل نظَام جديد هو نظام الخطاب. ولكم في هذا ما لا يُحصَى من الأمثلة: نظراتٌ وابتسامات وألفاظ وصمت، وكلّ ذلك شكّل شيئا ما بين رجل وامرأة تواطآ. لكن عندما يقع التصريح بهذه العلاقة من قِبَل أحدِهما أو الآخر وتصبح ظاهرةً للعيان، فإنّها تتغيّر عندئذ من جهة كونها صارت الآن معيّنة بالنسبة إلى كليهما واستمدّت حقّها في الكلام حتّى وإن رفض أحدُهما أو الآخرُ أو الاثنان ذلك. وفي نظام آخر نعثر لدى ملّاحي البارجة **بوتمكين** *Potemkine* الواقعةِ تحت الإذلالات، توجد قبَضَات الأيدي القوية، وحركاتٌ تعمل أوّلا على حَبك معنى التمرُّد؛ غير أنّ ما يحوِّل عدَم الرِّضا إلى عِصيان، والتمَرُّدَ إلى ثورة، إنّما يدلّ، في هذا المقام أيضا، على أنّ الكلامَ هُو من يُعيِّن هذا المعنى الذّي ما يَزَالُ بعَدُ مخفِيًّا، وهو الذي يُخرِجُ النورَ الساطعَ إلى مقدِّمة السفينة بعد أن يكون قد التقطه من مسالِكه، وهو الذي يستعيد معناه الكامن في الحركة التلقائية ويُمَهِّدُ [لهذا المعنى] الطريق أمام طفرَةٍ جديدةٍ.

وكما ترَونَ أنّ الكلام يغيِّر الملفُوظَ، وهذا يُمَكّننا من فهم هذه الولادة المشتركة للعلامات وللمعنى، والتي تبدو في ظاهرها مُبهَمَةً. وبما أنّه يصُحّ أنّ حَالَ العِشق أو الوضع الثوري لا يوجَدان مُسبقًا من حيث هُمَا كذلك قبل الألفاظ التي تُعَيِّنُهما كما لو كانَا على حالٍ من العشق أو في وضعٍ ثوريٍّ، وفي كِلتا

الحالَتين فإنّ من يُبادر بالكلام ليقول: ذلك هو ما يَحدُث، فإنّه يكون في نفس الوقت ذاك الذي يبدو أنّه خالِقٌ لما يقول، ويكون في ذلك كلّه الفاعِلَ، وهذا الأمر مُؤَسَّسٌ سواءً تعلّق بمن يتقلَّدُ، أمامَ سُلطان الحُبّ أو بمن يكون وجهًا لوجهٍ مع القمع المضاد للثورة، الوضعَ كما لو كان هو الذي أوجَدَه ودفع الثمن مقابل الكلمات التي تلفَّظَ بها بما أنّ هذه الكلمات ليست مطلقا شيئا آخرَ غير كلماتٍ. صحيح أيضا أنّ كلام الإنسان لا يمكن أن يجد أيّ صدًى إلّا بمقدار ما كان يلتقطه سابقا قبل أن يتمّ التلفّظ به، وإلّا فإنّ هذا الكلام سوف لن يجد من يصغي إليه.

أن نُفَكّر يعني أن نتكلّم، و[التفكير] هو تقريبا من يُصغي بأكمله في هذه الوضعية غير المُريحة إلى المعنى المهمُوس حتّى لا يُحرّفَه، وحتّى يتوَجّب عليه أن يُحوّلَه بالكامل داخل خطاب متمفصِل إذا كنّا لا نُريد التفريط فيه. وإنّي أعتقد أنّنا تقدّمنا في فهم ما هو التفكير (وكذلك الفلسفة) عندما اتّخذنا قرارا بالقطع مع النظريات، كتلك التي تتعلّق بالروح أو بالوعي أو بالعقل... الخ. لأنّه إذا كان يمكن للتفكير أن يكون صحيحا، فلأنّه لا يوجد جوهر أو ملَكة أو وظيفة (مفكّرة ومستقلّة عن موضوع تفكيرها). وعلى نقيض القاعدة التي يكون فيها الشيء المُفكَّرُ فيه بصفة شخصية هو نفسه، كما قال هوسّرل، كلامًا مُعطى.

غير أنّه إذا كان لهذا التصحيح عظيم الفائدة فلأنّه يُريحُنا من الإحرَاجات والمآزق التي وضعتها الثنائية، أو الذاتانية، في مقابل

الإدراك العقلي، ويدّخِر الأشياء المملّة والبراهين اللامتناهية حول أسبقية الروح على المادة أو الذات على الموضوع (أو العكس)، إنّه لا يثير في ذلك أقلّ من الصعوبات التي أثارها، فهو يُثير خصوصا الصعوبة التالية:

كيف يحدُث حضور الأشياء في الكلام، وكيف يمكن للّغة المتمفصلة أن تلتقط المعنى الذي يتناثر حول الأشياء والإشارات ومُحَيّا (الوجوه) والوضعيات؟ وأيّ انسجام مسبَق يسود إذن بين الكلام وما يُفصِح عنه إلى حدّ يستمدُّ منه موضوعُه هويتَه؟

أريد أن أُشَدِّدَ أيضا على خاصّية اللغة، والتي من المؤكّد أن نوجّه تركيزنا إليها، ألا وهي أنّنا لا نتكلّم لوحدنا، وحتّى وإن حَصَل أن تكلّمنا لوحدِنا فإنّنا لسنا وحيدِينَ في [العالَم].

أن نتكلّم هو أن نتواصَل، لكنّ هذه العبارة الوحيدة تحمل بالقوّة حُكمًا مُسبقا جديدًا، أو تحمل بالأحرى تمظهُرًا آخرَ للحكم المُسبق ذاته الذي ذكرناه آنفا: سوف يُصبح التواصل العمليةَ التي تُؤَمِّن نقلَ رسالةٍ تَمَّ إعدادُها إعدادا كاملا لأحدِ أقطاب نظام [التواصل]. أن نُعبِّر معناه أن نضع في الخارج ما يُوجد بالدّاخل كمَا لونقوم بعملية تهوئة. وإنّكم تُدركون أنّ ما لا يوجد ليس عديم القيمة. إنّ التجربة التي نخوضها في كلام ينبِض بالحياة ليست تلك التي تتعلّق بأن نحفظ عن ظهر قلب خطابا جاهزًا، بل هي تلك التي تركّز على المُخاطِب وعلى الأسئلة التي يُوجِّهها لنا ويُجبِرنا على أن نُوجِّهها نحو ما نُفكِّر فيه، أي نحو

رسالتنا الخاصّة أو ما نعتقد أنّه كذلك. إنّها تلك التي تتعلَّقُ بلُعبةٍ ما بمعنى تبادُل العلاماتِ وتداوُلِها، وحتّى لا يستند هذا التبادل إلى التكرار المحض والبسيط، إلى التحجّر في مواقعَ متبادَلة، فإنّ التواصل يستتبع أيضا تبادُل الأدوار ويفرِض ألّا أكون فقط أنا نفسي صحبة إدراكاتي وأهوائي، بل أكونَ غيري بما يملِكُه مثلي أيضا، كما يفرِضُ كذلك أن يكون الغير أنَا أي أنا آخر لذاته، وحينئذ، نُكَوِّن معًا كلامًا. وكما قال **هرقليطس** نحن من يُشكّل تناغُمَ الكلامِ ووحدَتَه حتّى مع الحرب ذاتها التي نخُوضُها ضدّ بعضِنا البعض.

ليس بوسعنا أبدا أن نفهم أنّ التواصل يكون ممكنا إذا قمنا بحبس كلّ رسالة، رسالة الآخر ورسالتي، داخل تذاتُيتنا المتبادل. وعندئذ سوف نجد أنفسنا أمام مشكل مماثِلٍ كفايةً لذاك الذي كُنّا نتكَلّمُ عنه (والذي يتعلّق ببلوغِ المعنى الصّامِت منزلةَ الكلاَمِ الرّشيدِ).

كان ينبغي علينا أن نحُلَّ لغزَ داخليّةٍ خالصَةٍ هي داخِليّتي. لكن أن نتكلَّمَ، ومعناه أن نُفكِّرَ، يعني مباشَرَة تواصُلاً بمعنى أنّه يحمِلُ في ذاته القدرة على أن يُوجَدَ في الجهة الأخرى للأنا، في الخارج تقريبًا (لكن أين هو الباطن؟)، وإنّه لمن التفاهة أن نلاحظ، حسب عُلماء نفس الطفولة، أنّ تَعَلُّمَ اللُّغَةِ ملازمٌ لتعلّمِ كلّيةِ الحضُور، وأنّ الطفل يبدأ باستعمال الأشخاص وقواعد اللغة، إذن، يتلفّظ فعلاً المعنى الذي ينطِقُه في اللّحظة ذاتها التي يتظاهر فيها بقدرته

على أن يُبادِل - داخل اللّعبة أو التّشكيل العائلي الفعلي - دورَه مقابل دور الأب مثلا أو الأخ الأصغر أو الأمّ. وبدخولنا في نظام اللغة الذي هو أيضا نظامُ التفكير، ندخلُ في النظام الاجتماعي لأنّنا نملك نَسَقًا -أو أنّ نسَقًا يتملّكُنا- من العلامات الصّوتية، ونعني بذلك لغة ثقافتنا، وبفضله لا يمكن للمعنى الصامت أن يكون متمفصِلا داخل خطاب فقط، بل وبفضل هذا كلِّه أيضا يجد كلُّ ما بوسعِنا قوله مباشَرة طريقَه إلى الآخرين من جهة أنّ هذا المعنى الذي ما يزال بعدُ غيرَ متمفصِل تُقطّع كلماته داخل شبكةٍ من العلامات التي ينتمي إليها الآخَرُ والأنا معًا.

ويمكن لهذا التحوُّل السريع عن طريق تفحُّص الكلام أن يُعينَنا الآن على أن نفهمَ أفضل بقليل ما هو الكلام الفلسفي، أو الفلسفةُ ككلامٍ. وبما أنّ هذا هو موضوعُنا فما الحاجة إلى هذا الكلام؟

إنّ مختلف السّبُل التي قُمنا بضبطها تصُبّ في مُفترق الطريق ذاته، بمعنى أنّ الكلام يأتي ممّا هو أبعدُ، وما هو أعمَق، من المتكلِّم نفسه. وأنّه يَشمَل المُتحاوِرين في نفس مساحة العلامات، وأنّه -كما سبق وأن قلنا- حاضِرٌ بطريقة غير متمفصِلة بالنّسبة إلى ما لم يتمّ قولُه بعدُ.

وتقريبا، إنَّنا لا نعثُر على كَلامٍ أفضل في هذه النتائج ممّا نعثُر عليه في مقطَعَين من فنّ الشّعر **لبول كلوديل**: «منذ زمن بعيد في اليابان [بينما كنتُ متّجِها في الماضي من **نيكو** إلى **سوزنجي**

رأيتُ، رغم بُعدها الكبير وتجاوُرِها بحسب تراصُف باصِرتي، خُضرَة شجَر القيقَفِ تُغطّي التناغم البادي على الصَّنوبَر. وهذه الصفحاتُ الحالية هي عبارة عن تعليقٍ على هذا النصّ الغابيّ وإيضاحٍ متعلِّقٍ بالأشجار قام به **جوان** Juin لغرَض فنّ شعر جديد للكون ومنطِقٍ جديدٍ له. فـ[المنطق] القديم كان يستعمل القياس آلة بينما يستعمل [المنطق الجديد] الاستعارة، واللفظ المستَحدَثُ، والعمليَّةُ التي تنجُم عن الوجود الوحيد المتّصل والمتزامن مع شيئين مختلفَين: الأوّلُ ينطلق من مسلّمة عامّة ومطلقة، يقع إسنادُها مرّةً واحدةً وإلى الأبد إلى موضوع، وهي الخاصِّيةُ والسِّمةُ. ومن دون إيضاحٍ للزمان والمكان كان الأمر يجري على هذه الشّاكِلة: الشّمسُ مُتوهِّجةٌ، ومجموع زوايا المثلّث تساوي مستقيمَين. وبتعريفه لذلك فإنّه يخلِق كائناتٍ مجرَّدةً تقوم بينها ترابطات ثابتةٌ، وأسلُوبُه قائم على التسمية. وما إن تكُونَ جميعُ هذه الحدودِ مقرَّرَةً ومُصَنَّفَةً إلى أنواع وأجناس في أعمدة من كتابهِ ويقع تحليلُها واحدةً واحدةً، فإنّه يطبَعُها على كلّ موضوعٍ يُقَدَّمُ إليه. وإنّي أقارِنُ هذا المنطقَ بالقسم الأوّل من قواعدِ اللُّغةِ الذي يُحدِّد طبيعةَ ووظيفةَ مختلِف الألفاظ. أمّا المنطق الثاني فهو بمثابة النّحوِ الذي يُعلِّمُ فنَّ تجميعِها، وهذا المنطق إنّما هو مطبَّقٌ أمام أعيُننا من قبَلِ الطبيعة ذاتها. إذ لا علم إلّا ممّا هو عامٌّ، ولا خلقَ إلّا ممّا هو خاصٌّ. فالاستعارة، و«قصيدة الهجاء» l'iambe بما هي الأساس أو العلاقة بين ما

هو خَفِيض وما هو حادّ، لا تُمارَسُ إلّا في صفحات كتُبنا. إنّها الفنّ الأصيل المستعمَل من قبل كلِّ ما هو موجود. ولا تتكلّموا عن المصادفة، فغابةُ الصّنوبر وشكلُ هذا الجبل ليسا أبدا نتيجة للتوَالُدِ أو لهذه الحجارة الكريمة التي يُفني نحّاتُ المجوهرات حياته في صقلها، بل هُمَا نتاجٌ لِكنزٍ من مشاريع هي من المؤكد أكثرُ ثراءً وأكثرُ استنارَةً. ولأُقدِّمَ العديدَ من الحُجَج على ذلك في مجالاتٍ مثل الجيولوجيا والمناخ والتنازع الطبيعي والتنازع الإنساني، فإبداعاتنا وأدَواتُنا لا تختلف عن تلك التي للطبيعة، وإنّي لأُدرك أنّ ما من شيء يتوقّف بقاؤُه على ذاته وإنّما على ما يشُدُّه من علاقة لا محدودة مع العلامات إلى الأشياء الأخرى]».
(ص. 50-52)

«لا شيء يُنجَزُ بتمامه [بالاعتماد على الذات ذاتها، بل كلُّ شيء مصوَّرٌ من الدّاخل من قِبَل الذات ذاتها، ومُصوَّر من الخارج من قبَل الفراغ الذي ترسُمه صورتُه الغائبةُ مثلما تخضع كلُّ سمةٍ للسمات الأخرى. فالبُحيرة ترسمُ صورةَ الإوزّة البيضاء على صفحتها المعلّقة في سماء كثيفةٍ، وعينُ الثور [ترسُم] المرعى والراعي، ونفخُ الريح يرسُم بنفس السِّمة رَذاذَ الأُمِّ ويذروهُ بعيدا، والشيء نفسه بالنسبة إلى الوَرَق، وطير الدَّغل، وقلَنسُوَةِ الفلاّح، ودُخان القُرَى، ورَنينِ الأجرَاس. وعندما تظهرُ ملامحُ الذّكاء على الوجه شيئا فشيئا، أو عندما ينبلِجُ الصُبح، تكون الكائنات الحيّة سواء كانت نباتًا أو حيوانًا قد استيقظت

من سُباتِها. وهكذا فإن جُملةً من المسائِل المشترَكةِ تُصبِح مادَّة للتفكير بأشكال مُختلفةٍ. فسطح الأرض بأكمَله، وكذلك العشب الذي يغطّيه والحيوانات التي تعمِّره، إنما هي أشياء ملموسة كما الصَّفيحةُ المصنُوعة بالتصوير الشّمسي. وما ذلك سوى وَرشة كبيرة يبذُلُ فيها كلُّ واحدٍ منّا قُصَارى جُهده ليُعيدَ ما أخذَه من الشّمس كمصدرٍ للطاقة. للأشياء طريقتَان لمعرفة ذاتها بالمعنى المُسَلَّمِ به في هذه الفقرة، ولاكتِمَالِها في الامتداد بتأكيد ذاتها، سواء عن طريق التماسّ أو بشكل ثانويٍّ. وكلُّها تُسجِّلُ نفسها في صورة أكثرَ شمولاً وتتزيَّنُ داخل لوحةٍ: إنّ ما نبحث عنه هو مسألةُ وجهة نظر، أي هذه النظرة التي ترجع إليها [معرفة الأشياء]. وبالمثل فإنّنا ندرك الأشياء بتحديد خاصّية عامّة نحن من قام بإسنادها لها، وبالمثل تُدرِك الأشياء ذاتها فيما بينها عن طريق استفادتها من مبدأ مشترك وليكُن الضّوءُ المشابهُ للعين الباصِرة. وكلاهُما يخضع للضّرورة لكي يكون مرئيًا. فالوردة أو الخشخاش كعلامة حمراء يحملان الشّمس على أن تجعل أزهارا أخرى بيضاء أو زرقاء. واللّون الأخضر لا يمكنه أن يوجد مطلقا لذاته فقط إلّا ككتلَة فاقدة لنقطة ارتكازها.

وكلّ علامة موسيقية من سلّم الأنغام تستدعي غيرها من العلامات وتفترضها. ولا واحدة منها تدّعي أنها تُشبع الإحسَاس بمُفردها. إنّها شروط وجودها مرتبط بما يحدِثُه الآخرون من وقعٍ، بل بشرطٍ وبصورةٍ قطعية أيضا أن يُحدِثَ الآخرُون هذا

الوقع. تُوجد معرفةٌ، ويوجَدُ إلزامٌ من الجانبين، رِبَاطٌ إذن، بين مختلف أجزاء العالَم تماما كما بين عناصر الخطاب ليُكَوِّنَ جملة تسهُل قراءتها، وبالمثل تُوجَد سلسلة من الإحساسات مثل الكلمات التي تفسّرها، ويُوجَد تركيبٌ في الحركات حيث تمثّل السّاعة من حولنا دليلاً. إذ لا يوجد شيء فوق الرّمز لا يعرِف التوقُّفَ، ولا حتّى الدواليبَ التي تصنَعُه]». (ص.72-75)

ما قمنا باستخلاصِه وتدوينِه في هذا المقطع الثاني هو الخاصية المتعلّقة بالتناغم الكلّي وهي ما نصُوغها كالآتي: إذا كان العالَم يشكِل لُغةً، فإنّ كلَّ موضوع فيه يُقابِل الموضوعات الأخرى ويدعُوها لكي تتّخذ دلالةً. فإذا تصفّحتُم في أحد الأيّام كتاب **«دروس في الألسنية العامة» لفردينان دي سوسير**، سوف تعثُرون على الملاحظات التالية:

« **ليس في اللغة إلّا اختلافات**. بل وفوق ذلك، إنّ وجود اختلاف ما يفترض بشكل عامّ وجُود عناصرَ إيجابية يقوم بينها ذلك الاختلافُ، أمّا في اللغة فلا وجود لاختلافات **دونما عناصر إيجابية**. وسواء اعتبرنا المدلول أو الدالّ، فإنّنا لا نجد في اللغة لا أفكارًا ولا أصواتًا يكون وجودُها سابقا لوجود النظام اللغوي، وإنّما نجد فيها اختلافاتٍ متَصَوَّرَةً وأُخرى صوتيةً نابِعةً من ذلك النظام. فما يُوجد في العلامة من معنى فكري أو مادّة صوتية، أقلّ شأنا ممّا يحيط به من معانٍ فكرية ومواد صوتية في العلامات الأخرى ». (ص.166).

«ولا يوجد بينها [العلامات] سوى تقابُلات». (ص.167).

«في اللغة، كما في جميع الأنظمة الدلالية، تتشكل علامة ما بما يميزها عن العلامات الأخرى». (ص.168).

«وبعبارة أخرى، ليس اللسان جوهرًا بل صورة». (ص.169).

فلنكشف مجدّدًا عن جوهر الارتباط بين **كلوديل** و**دي سوسير**: فما يقوله **كلوديل** ببساطة هو أن واقعَ الأشياء بأكمله يعبِّر عن كلام الله. وإذا كان كذلك، فإن التفلسُف يبدأ في الوقت الذي يكُفّ فيه الإله عن الكلام في الأوقات العصيبة كما قال **هولدرلين**، أو أنه يبدأ على حدّ تعبير **هرقليطس** في الأوقات التي تكون فيها وحدة التنوّع التي تشكِّلها الأشياءُ قد ضاعت، أو عندما يكُفُّ المختلِفُ عن أن يكون طرَفا مفاوِضا، ويكونُ ما هُو شاذٌّ عنصُرا مُكتمَلا، وتكُون الحربُ تعايُشًا سلميا.

تلك هي مفارقة الفلسفة التي تتحوّل إلى كلام يعلُو على كل شيء عندما يبدو لها العالَمُ والإنسانُ عاجزَين مطلقا عن الكلام، والتي تكون كلامًا *de-siderat*، يرغَبُ، أي كلامًا يحرِمُهُ صمتُ الكواكبِ من الكلام الإلهي.

فلنأخُذ على سبيل المثال أعمالَ **كلوديل** التي يمتزج فيها جانبُها الشّعريّ بجانبِها الديني، وسوف نلاحظ أنّها تستلهِمُ قوّتها وأوج قدرَتها ممّا استقرّ في عالَمٍ يَعُجُّ بالعلاماتِ، وممَّا لم تتَردّد لحظةٌ واحدةُ عن فكِّ شفرتِه (حتّى بالنّسبة لأكبَر حبٍّ شهواني عابِر كما في كتاب «**قِسمَةُ الظهِيرَة**») *Le Partage de midi* أي

أنّها تستلهِم كلَّ هذا من الكلام نفسِه، أي من هذه الكلمة التي كانت في البدء. أمّا الفيلسوف، فهو بخلاف ذلك، هو مَن يبدأ بالكلام بحثا عن هذه الكلمة التي لم يحصُل عليها في البدء بشكلٍ مُسبَقٍ، لكنّه يريد الحصول عليها في الآخِر من دون أن يقدرَ على امتلاكِها.

سوف تقُولُونَ لي بعدَ كلِّ هذا إنَّ رجُلَ الإيمان والكاهِنِ ليس مطلقا كلوديل الذي يملك عِلمَ الدلالة الإلهيِّ والذّي يُخاطِرُ بنفسه لتأويلِ العلامَاتِ، وأنه يكون أيضا حرّا بهذا المعنى الأوّلي الذي لا يملك معه المعرفةَ بجميع بُنود العقد الذي يربطه بمنطق الإله، وأنّه مثلما يكون قادرا على ذلك يجب عليه أن يُخطئ أيضا.

هذا أكيد، لكنَّ هذه المرّة يتعلَّق الأمر بإيمان ضَعيف، وكلُّ العالَم المسيحي هو الآن عالَمٌ مريضٌ، عالَم لقِي فيه المسيحُ الموتَ وترَكت فيه ثقافةٌ ما -كما تعلمون- مكانَها للفلسفة بمعنى السؤال عن معناها، وترَكَت فيه مكانَها للبحث عن معقُوليَّتِها (كما قال القدّيس أنسلم). وهذه الديانةُ قادرة على أن تُدمِج في مُعجَم رمُوزِها حتّى ضَلالَها بمعنى فقدانِ مُعجَمِها.

وقد استطاع العِلم من جهة أخرى، أيضا أن يشُقَّ طريقَه في هذا العالَم. لا سيّما وأنّ العِلم لا يشرَع في أيّ شيء البتّة إلّا لكي يتدبَّر لُغةً تكُون قادرةً على أن تتكلَّمَ عن الأشياء دون أن يتمّ تكذيبها من قِبَلِ هذه الأخيرة. ومشروعُ هذه اللّغة الذي يتَّخِذ من الرياضيات قاعدةً علميّةً يعتمِد أوَّلًا، وبالذات، وبصفة كلية، على

اليقين اللاَّديني، وهو أن الرّقمَ ضَاعَ وأنّ الوقائعَ خرساء ويجب أن نبتكِر من جديدٍ منطَقًا أو منظومة من البديهيات لا لغَرَض إمكان استعادة حوار الفكرِ والأشياء. وهذا الرَّجاء لم يفَكِّر فيه العلم مُطلَقا، بل على الأقلّ، لكي تَجِدَ بياناتُ رجُلِ العِلمِ في العالَم هذا النوع من الخادِمِ الصَّمُوت répondant muet ومن القبُول غير القابل للفهم acquiescement impénétrable، والذّي يُقدِّمُه تجريبٌ ناجحٌ. ومهما قيل، فإنّ ما يُفرِّقُ على نحو لا رجعة فيه بين المشعوِذ ورجل العِلم، وبين الكاهن chaman والطبيب، هو أن الأوّل يُشبه قليلا كلوديل الذي استحوذت عليه الرمزية الكونية التي تخُصُّه، والذّي لا يكون كلامُه مؤثِّرا إلّا بمقدار وجُود آذانٍ تُصغي لرَهط من البشر ينتسب لثقافته - بما في ذلك هو نفسه- تماما كما تُدبِّرُ الكَلِمةُ أيضا العالَمَ، بيدَ أن رجل العلم لا يتملّكُه شيء إلّا الغياب الفاتِر لرمزية ما، فيكون مفتونا بخلاف ذلك بالمصادفة والاحتمال والفوضى، وهو يعلَم أنّه عاجز عن اختزالها في نظام أو شبكة من البراهين والقوانين إلّا بما يصنَعُه هو بنفسه لهذا النظام انطلاقا من علاماتٍ مشبوهةٍ. وحتّى عندما يتعلّق الأمر بنظرية ما، يبدو أنّه منَح الكلام للوحدة المحتمَلة داخل تعدّدية الوقائع، وإنّه دائمُ الرّيبة من هذه الوحدة بحيث لا يعدو أن يكون سوى صدًى لخطابه الخاص.

غير أنه توجد خيبة أمل في العلم، لأنّ رواج المضادّات الحيوية والصواريخ والمحلّلين النفسانيّين، حتّى وإن بدا أنّ ذلك

يحدُث في الأشياء المدَنّسَة، هذا المزيج من الثقة والرّعب الذي هو علامةُ المقدّس، فهو يكشف بالأحرى عن عدَمه.

وإذا غيّر رجل العلم وجهته بازدراءٍ مثيرٍ للاستنكار لشُهرَته الخاصّة، فلأنّه لم يكن حقيقة يفكّر مطلقا في ترميم، أو في إنشاء، رمزية عامّة للعالَم بمعنى مذهَبًا فكريًا، ولأنه يدرك نفسه بنفسه قبالة عالَم صَمُوت.

والكلام الفلسفي لا يكمن في ذاك الكلام المتعلّق بالإيمان، ولا في ذاك المتعلّق بالعلم. إنّه لا يوجد على مستوى واحد داخل ما هو رمزي وداخل منطق الاستعارة حيث يعبّر كلّ شيء عن علامات، بل إنّه لا يقبل كذلك إلّا الدلالة التي تكون بأكملها من مشمولاته، غير أنه يُخطِئها كما يصنع رجُلُ العلم في المِختبَر الأسئلةَ والأجوبةَ في نفس الوقت.

ومقارنة مع المنزَع الشّعريّ، فإنّ الفلسفة - وهذا ما أتيتُ على ذكرِه بخصوص العالَم المسيحي - تقضي بأن يخلِقَ هذا الكلامُ الأكثرُ صحَّةً، والذي هو لِسانُ حالِها، ويخلِق مع ذلك المعنى الذي تُظهِرُه، ويَجِد في جميع الأحوال الألفاظ التي يمكن لهذا المعنى أن يُؤخَذَ داخلها بعين الاعتبار.

وبعد كلّ شيء، فإنّ **موسى** كان وحيدًا فوق **جبل سيناء**، ولا يوجد سوى الله القادر على أن يشهد بأنه لم يعدّل ولو بشكل طفيف **الوصايا العشر**. وأن نسلِّمَ بذلك يعني أن نُعيد المخاطر التي ينطوي عليها الكلام إلى مكانها، أي أن نُعيد قوّته النَّشِطة على تحويل المعنى غير المتمفصل في الخطاب.

لكن من ناحية أخرى، وخلافا للأكسيومية العلمية Axiomatique scientifique، تبقى الفلسفة، في دهشة ممّا هو خارق للعادة، ومن حيث هي لغة مشيَّدَةٌ في الفرَاغ، تجد الفلسفة مع ذلك تحت طائلتها أشياء يكون بوسعها أن تبوح بها، مُرَدِّدة في ذلك عبارة آينشتاين البسيطة: «كلّ ما هو غير مفهوم في الكون هو أن يكون مفهومًا»؛ وحينئذ تسأل الفلسفةُ العلْمَ ما إذا كان البناء الظاهر المجرّد والمستقلّ عن الحدوس التي نرتبط بواسطتها بالأشياء وترتبط الأشياء بنا، لا يقوم مع ذلك على مؤامرة منسوبة إلى الجسد والعالَم، وإلى المحْسوس (القابل للإحساس) والمحْسوس (القادر على الإحساس)، وإلى الصَّمْت والكلام، وإلى محادثة ما سابقة على كلّ حوارٍ مُبينٍ. وهذه المرّة، أنْ نبُوح بذلك يعني أنْ نُرْجع مَرْتَبتَها إلى مسؤولية الكلام وإلى حقيقتها وإلى قوّتها المنفعلة التي تقوم شاهدا على معنى ما موجود من قبل.

وهذا النقد المزدوج، أو هذا التفكّر ذو الوجْهَين، يوجّهه الفيلسوف نحو كلامه الخاص، وبناء عليه يتحدّد الكلام الفلسفي، وبه يُثارُ جميع البشر أيْضا. وكَما قُلْنا منذ حين، إنّه بمجرّد أن نتكلّم نكون في نفس الوقت من جهتيْن: من جهة المعنى، ومن جهة الدالّ، ونعملُ على الجمْع بينهما.

إنّ الكلامَ الفلسفيَّ يحمِل كلّية الحضور هذه إلى أقصى حدٍّ، أي إلى مُنتهاها، فما يقوله ليس كذلك تماما، وهو لا يستسلم

بسهولة ولا يريدُ أنْ يستسلم. وبمجرّد كونه محكوما بالدافع الذاتي لمباحثه فإنّه يريد الكشْف عن الاستعارات والتدقيق في الرموز، والتحقّق من وضوح خطابه. وهذا يقوده أيضا إلى تكوين لغةٍ نَقيّةٍ قدرَ الإمكان، وإلى تقصّي منطقٍ ومسلّماتٍ دقيقة، انطلاقا منها وبها يتسنّى لخطاب ما خالٍ من التقطُّعات والثَّغَرات، أو من أيّ خلفية لا واعية، أن يكون منطُوقًا.

فالقضية التي تفتح القسم الأول من كتاب **علم الأخلاق**: «أعني بعلّة ذاته ما تتضمن ماهيتُهُ وُجُودَهُ». ونعني الله، أي القضية التي تُحْدث صَرِيرًا مثل الخطّ الذي يُحْدِثُه المَاس في البلَّوْر، وهذه القضية التّي تُشْبه عمَلَ صَاقِل العدَسَات، ونعني سبينوزا، ترْجِع إلى النِّداء الباطني للشفافية. لكن، وفي الوقت نفسه ليس للخطاب الفلسفي أن يستقلَّ بنفْسه ولا أن يتملّك ذاته بذاته، وهوَ يعْرِفُ أنّه لا يتملّك ذاته وإنّه يأمَلُ بشَغَفٍ ألّا يتملّك ذاته، لأنّه إذا لم يكن يوجد في كلمته أكثر ممّا يُريد ضميرٌ صافي السَّرِيرة أنْ يضَعَه فيه، فإنّه لا يُوجد شيء مُطلقا؛ وبناء عليه، يصبح الكلام الفلسفي فارغا كالقاعة قبل أنْ يُقَدّم فيها عرْض مسرحي أو كنظرية من البديهيات une axiomatique، بمعنى منطق لأيّ شيْءٍ كانَ، مَنْطق يتعلّق بموضوعٍ عامٍّ. ومنذ ذلك الحين، فإنّ قدرَته على التقاط المعاني الكامِنة وتوضيحها وجعلها متداوَلةً ومُتَقاسَمةً مع المعاني الأخرى، وقُدرته على أن يَلقَى صدًى لدى الآخرين لأنه هو ذاته يُحدث صدًى لكي يجِدَ آذانًا صاغيةً،

ولأنّه هو نفسُهُ من يُصغي، فإنَّ هذه القدرة تصبِحُ معْدُومةً. وإنّنا لا نجد صعوبة في الاستدلال في الظاهر، ومن دون فشل، داخل مسار التفكير الديكارتي أثناء تأمّلاته، الاستدلال على التصدُّعات والانقطاعات والظِّلال التي تقطع المسار الزمني للفصول الأربعة؛ إذ يوجد معنى كامن غير متملّك يندرج داخل ثغرات المعنى الجليّ، والذي يفصل في نفس الوقت الأجزاء التي يقتطعها فيه ويشدّها إلى بعضها البعض. ومهما يكن، فما الذي سيقوله ديكارت هو نفسه أكثر من ذلك بعد أن برهَنَ في التأمّل الثاني على حقيقة الكوجيتو، وبعد أن اعترف في التأمّل الثالث بأن نقطة الإرساء المطلَق هي نفسها راسية داخل مَرفأ آخَرَ هو الله. وهكذا فعندما نقول «أنا أفكّر» فإننا نقول إن الله يفكّر داخل تفكيرنا؟ إنّ الكلام الفلسفي يُدرِك اليوم أنّه بالإمكان أن يَتِمَّ الاصغاء إليه أيضا كقصّة خيال، وككلام، يتكلّم داخلها هذا الأخير، حتّى وإن كان [هذا الكلام الفلسفي] يتخيّل بقوة تامّة، وفي حال من اليقظة الدائمة. ولهذا السبب فإنّ زمن الأنساق الميتافيزيقية قد ولّى بِلا رِجعَةٍ.

ولْتفْهمُوا جيّدا أنّكم لا تحصُلون من الفلسفة على جواب على مطلبِكم إذا طلبتم معرفةَ كلِّ شيء. وبالنسبة إلى الطفل أيضا توجد آونة لا يمكن للأمّ أن تُقدِّم فيها الجوابَ على كلِّ شيّء. وغالبًا ما كان الفلاسفة يبوحون بكلامِهم الذّي يحتوي في الوقت نفسه على أقلّ وأكثر ممّا طلَبْنَاهُ منهم.

وهذا الكلام يتضمّن أقلّ من المطلوب، لأنّ الخطاب الذّي يقدّمونه لنا ليس كاملا ولا ينتهي لا إلى الانغلاق على نفسه من جديد ولا إلى أن يتَّخِذَ من نفسه مرجعًا، كما هو الحال بالنسبة إلى قاموسٍ مَا تُحِيل فيه كلُّ كلِمة بصورة تدريجية على كلِّ الكلِمات الأخرى دون سواها. غير أنّ الفيلَسوف لا ينتهي به الأمر إلى نسْيان أنّ هذه السّلْسلة من العلامات أو هذا النَّوْعَ من التكرَار اللانهائي récurrence infinie في شكل دائري، تَفْتَرِضُ مدخَلنا الأوَّلي إلى اللّغة، إلّا لكَيْ يتمكّن من اتباع مجْرى الكلِماتِ، ويَجبُ أنْ نُوجَدَ من قَبْلُ داخِلَهُ بكامل تجربَتِنا التي لم يتِمَّ التعْبيرُ عنها بَعْدُ. ويُدْرِكُ الفيلسُوف أنّ هذا الحضُور للمسْكوت عنْه داخل القوْل، هو الذي يكوّن حقيقَتَه قبل كلِّ تعْريفٍ. غير أنّ الكلام الفلسفي يتضمّن أكثر بكثيرٍ ممّا يَعْتَقِدُ أَنَّه يُقَدِّمه، ولأنّه، على الأصحّ، كثيرا ما يحْفَلَ بالأصوات التي لا يريدها، ويسوّي بين بعضها البعض دون أن يَمِيزَهَا من المعاني العَويصَة، فإنّه يستحِقّ هكذا حُظْوةً يُضاهي بها حُظوة الشاعر والانسان الحالِم.

إنّ الحقيقة التي تطلُبُها الكَلِمَة الفلسفية طلبًا جليًّا هي ما تفتقِرُ إليْه، وبالرغم من أنّها مُجَانِبَةٌ لما تقوله وتتكلَّمُ عنه، فإنّها تُصْبِحُ حقيقيةً. وبوسْعِنا أن نقول بخصوص علاقة الكلام بالحقيقة ما كتَبه دي بلّاي Du Bellay في **السُّونيتة الثانية عشرة للزيتون** XIIe sonnet de l'Olive:

الظَّلام عنْدي واضحٌ والضَّوْءُ مُظلِم؛

أنا مَدينٌ بحياتي لك ولا أقْدِر أن أكون مُلكَ نفسي [...]
أنْ نَحْصُلَ هو أنْ نُريد لا أنْ نَطلُبَ.
هكذا يُؤْذيني ولا يُريد أن يُشْفيني
هذا الطفْلُ المُسِنُّ، الأعْمَى، النبَّال والعَاري.

لا يستحْوذ الكلام الفلسفي على الرَّغْبة. بل على العكس، يكون الطفل العجوز العاري هو سيّد الرّغبة وسيّد الكلام الفلسفي أيضا.

وكما قلنا منذ البداية، مع الفلسفة تنْعكس الرّغْبةُ على ذاتِها. وإنّنا نعْلَم أنّ هذا التفكير وهذه الاستعادة إنّما نحْن مَدينُون فيها للكلام، وعلى الأصحّ نحن مدينُون لهذا الكلام الذّي يستسْلم للفعْل ولا يسْتسْلم إليْه في آنٍ، لأنّ له ما يقوله، بالطريقة ذاتها التي قَبِل فيها سقراط برغبة **ألقيبيادس** عندما حوّلَها إلى مُشْكِل. نحْن نُدْرك أنّ التفكير، وكذلك الكلامَ المتّفَقَ عليه، لا يدَّخِر للفيْلسوف قانون الرّغبة ولا العَمى ولا جُرْحَ النبَّال archer، هذه الطفولة التي يُطوِّقُنا بها العالَم.

إنّ التقابل بين الغياب والحضور والحركة التي تنشأ بين الحدود، هُمَا ما نَعْثُر عليهما إذن في جوهر الكلام ذاته؛ فمن ناحية، تطوُّر الخطابِ ومُلاحَقته لمعْناه الكامل أي افتقار كلِّ كلامٍ للمعْنى؛ ومن ناحية أخرى، احتواء المعنى للكلام، وإفْراط الكلاَم في الدّلالة وفي المصْدر الذّي يسْتلْهِمُ منه.

إنّ الكلامَ فلسفيٌّ لا لأنّه يأمل في أنْ يُجيب، بكلماتٍ أو بنَسقٍ واضِح مثْل الخيال الواهم، على السؤال الذي تُثيرُه الرَّغْبة، بلْ فقط لأنّه يعرِف مثل كلّ كلام أنّه ليس حرّا حتّى في اللحظة التّي يرغب أنْ يُمسِك فيها أكثر [بالمعنى].

إنَّ الرّغْبة بانعكاسها داخل الكلام الفلسفي تتعرّف إلى نفْسها، كما لو كانت هذه [**الزيادة**] وهذه [**الزيادة الطفيفة**] للمعنى هي قانون كلِّ كلام.

وبمقْدُورنا أنْ نُجِيبَ عن سُؤال «لمَاذا نتفلْسُفُ؟» بسؤال آخرَ: «لِمَاذا نتكلمُ؟» وبمَا أننا نتكلّم «فمَا الذي يعنيهِ الكلامُ؟ وما الذّي لا يقدر الكلامُ على قولِهِ؟».

المحاضرة الرابعة

في الفلسفة والفعل

لقد حاولْنا في أُولى الدروس الأربعة التي سننتهي منها هذا اليوم، أنْ نُبرْهنَ على إنّ الفلسفة تنتمي للرّغبة بمقدار ما يمكن لأيّ شيء أن يَنْتمي هُو الآخَر إلى الرّغبة، وإنّها ليست من طبيعةٍ أُخْرَى مختلفة عن مُجَرَّد أيِّ عاطِفة ولكن هي فقط هذه الرّغبة، أي هذه العاطفة التي تنحني وتنعكس على ذاتها، وباختصار ترغُبُ في ذاتِها.

ورأينا في الدّرس الثاني، كيف أنّ الرغبة في البحث عن أصل الفلسفة هو مشروع مفروغ منه تقريبًا، لأنّ النقْص الذي نشْكُو منه والذي يُثيرُ الفلسفة -أيْ ضياعَ الوحْدة- لم ينقضِ وليس ما مَضَى بلْ هوَ مِرَارا وتِكرارًا ما ينفكّ يُكرِّرُ نفْسَه، وبالتالي إنّ أصل الفلسفة نشأ مع الفلسفة، وإنّها تمثّل في ذلك تاريخًا.

أمّا في الدّرس الثالث، فقد تفحّصنا تقريبا ما يمكن للكلام الفلسفي أن يكون، واستخلَصنا بصورة إجمالية أنّ هذا الكلام لا يمكنه أن ينغلق على نفسه داخل خطاب متماسك منطقيا وكافيًا (وقد سبق أن وضّحْنا هذه الاستحالة بمثال مُعجَم)، غير أنّ هذا الكلاَمَ يُوجَد دومًا دونَ ما يُريد قولَه - ولا يَبُوح بما فيه الكفاية - بل يوجد أيضا فوق ما يقوله بكثير، وأخيرا هوَ يُدرِكُ ذلك.

وإذا ما جمَّعنا في الوقت الحاضر كلَّ ذلك دُفْعة واحدة، سوف يَلْزَم عن ذلك أن نستنتج وُجوبًا، أنّ التفلْسفَ لا يصْلُح لشيء ولا يَقُود إلى أيِّ شيء لأنّه خطابٌ لا يقدِّم أبدًا نتائجه النهائيّة، ولأنّه يُشكِّل رغبة تحمل في ذاتها أصلَها، ولأنّه موْسُومٌ بالنّقص ولا يقوى على التغلُّب على ذلك.

وإذا كان حالُ الفيلسوف يُعبِّر عن العَوَز الدائم، وحياتُهُ تقوم على الكَلام كوسيلة للكسب، فإنّه شخصٌ عديمُ الأهمية في نظر رفاقه الذين لديهم هم أنفسهم عدَّةُ أشياء يريدون تعْلِيمَها لكُم. وإنّنا لنسأَل لِمَ يصْلُحُ التفلْسُف؟ وقد أشَاعَت محْكَمَةُ أثينا في يوم من أيّام سنة 399 قبل الميلاد، أنّ الفيلسوف لا يصلُح لشيء، وهذه الإشاعة تصرخ من بعيد: الموتُ للفيلسُوف.

اليوم، في بُلدانا المُتحضّرة، لا يُقْتَلُ الفلاسِفة مُطْلقًا، أو على الأقلّ لا نَدُسُّ لهم شَرَابا يحتوي على كمّيةٍ كبيرةٍ من السُمِّ. غير أنّه بوسْعنا أن نتخلّصَ من الفلسفة بطريقة أخرى لا تتمثّل في تسمِيم الفيلسُوف، بل في قدرَتِنا على منعِه من الوجود هنا وداخل المجتمع على حال من النَّقْص، وأنْ نسْتدعي على سبيل المثال من هو قيِّمٌ على الأمور العقائدية ونسألَه بكلّ عفْوية ما عسىَ تكون الفضيلة، كما كان يفعل سقراط ذلك. يمكننا أن نمنع الفيلسوف من فعْل ذلك، وبمقدورنا أن نجعله مستقلاّ بعض الشيء بحيث لا يكون له صِيت واسعٌ في غيابه، ولا تنافُرٌ كبير داخل الاتّساق الثريّ للتطوّر. وإجمالا، سوف يتأوَّل الفيلسوف

العالَمَ الذي يوجد في الخارج ويوجد عند باب الفيلسوف، وهذا لا يُزعِج أحدا. بل يمكن أن تنبَجس من حين لآخر من هذا الاجترار الباطني فكرة أو أكثر قابلةً للاستعمال إذا استطاع التقنيُّون البارعون والصّبورُون أن يُترجِمُوا ذلك إلى أدوات لتغيير الأشياء، وبصفة خاصّة تغيِير البَشَر.

إنّكُم تعلَمُون أنّ الأطروحة (الأخيرة)، الأطروحة الثانية **حول فيورباخ** التي ألّفها **ماركس** الشابّ حوالي سنة 1945 تقول ما يلي: «ما فتئ الفلاسفة يتأوّلون العالَم بأشكال متعدّدة، في حين كان لزامًا عليهم تغييره». وأعتقد أننا نعثر في أطروحة **ماركس** هذه على مُنطلق جيّدٍ للتفكير في الامتداد الفعلي لعجز الفلسفة وعدم جدواها.

ورغم السِّمة القطعية لصِيغة **ماركس** الشابّ، سنرَى أنّ الأشياء ليست بسيطة، وهذا نفهمُهُ لا ضدّ ماركس والماركسية الحقيقية، بل بفضلِهم هُم لا يُوجَدُ من يَتكلَّم من ناحية، ومن يفعَل من ناحية أخرى.

لقد قلنا في الأسبوع الماضي إنّ القولَ يُحوِّل ما قيل، وأنّكم تعلَمون من ناحية أخرى أنّه ليس بوسعنا أن نفعلَ من غير أن نعلمَ ما نرُوم فعله، بمعنى من غير أن نبُوحَ به ومن غير أن نُناقشَه في أنفسنا أو مع غيرنا. وهذا يشكّل على الفورِ حُجّتَيْن على إعادة الوصل بين الفلسفة والفعل، لكن، فلنُحاول أن نُعمِّقَ أكثر هذا التجاوز المتبادل بين القول والفعل!

يوجد في **الماركسية** فيما يبدو نقدٌ قطعيٌّ وجذريٌّ للفلسفة. وتنجُم الخاصية الجذرية لهذا النقد بدقّة من أنّ **ماركس** منَح الفلسفة بُعدها الكامل وحَمَلها محمَل الجدّ تمامًا، ولم يكتفِ بتسريحها لمجرّد كونها ثرثَرَةً لفظيَّةً. ليس **ماركس** هو الوحيد الذي بيَّن أن الفلسفة تفكيرٌ منفصِل عن الواقع ولها وجود روحي مقطوع عن الوجود، كما قُلنَا ذلك باختِصَار، بل هُوَ من بيَّنَ أيضًا أنّ هذا التفكير المُستقِلّ مسكُونٌ لا شُعوريا بالواقع والوجود وبمشاغل الرِّجَال الحَقيقيّينَ وبالمُعضلة الاجتماعية الحقيقية. إنّ ما تُسمّيه الماركسية إيديولوجيا (والفلسفة تضَع نفسها في المقام الأوّل ضمن الإيديولوجيَا) ليس ببساطة تمثّلا مستقِلاً للواقع، بحيث يكون الفيلسوف أو المُفكِّر في عالَمِه الخاص يَهذي وَحِيدًا، وهذا ينطبِقُ على الإنسانية التي تحمل، خلال مجرَى تاريخها، لكن دون جدوَى ودُونَ خسَارة كبيرة أيضًا، تحمِل معها هؤلاء المجانين الثرثارِين، والذين هُم الفلاسفة. لا، إنّ **ماركس** لَم يتجاهل درس **هيجل**، ولم ينسَ أن محتوى موقِفٍ خاطِئٍ لا يكون خاطِئا في حدّ ذاته إلّا إذا كان فقط معزولا، وأُخِذَ على أنّه مطلقًا، وإذا كانَ، في المُقَابِل، مُجَمَّعًا معَ مَا كانَ مُنفَصِلا، فإنّ هذا المُحتوى يبدُو وكأنَّه عنصُرٌ من الحقيقَةِ في طور تشَكُّلِهَا.

وهكذا، فحتّى الوعي الخاطئ، بل وحتّى الايديولوجيا، مثل التفكير الفلسفي هي على ما يبدو الأكثر جلاءً. ولنذكر - إذا أرَدتُم- على سبيل المثَالِ تفكيرَ **أفلوطين** أو **كانط**، فلكُلٍّ وجَاهَتُه

من وجهة نظر ماركسية بمعنى أنّه يضرِب بجذُوره في العمق وبمُعضِلته في هذا الواقع الذّي بواسطته تبدو قمَّتُه cime وأوجُهُ culmination غير مُنسَجِمَيْن تماما مع بعضِهما البعض.

وإذا بدت الحرية مثلا، منذ فلسفة **ديكارت** إلى فلسفة **كانط** كمسألة متموضِعة أكثَر فأكثَر داخل تصَوُّر الإنسان والعالَم، وكمفهوم أكثرَ قطعيَّةً داخل النظرية لأنّ تيّارًا فكريًا يرتَسِم داخل المُمَارسة ويتَضَخَّمُ، وهذا التيَّارُ هوَ ذاك الذي سيُغطّي أوروبا قبل الثورة الفرنسية وبَعدَها، فلأنّ عالَمًا اجتماعيًا وإنسانيًا جديدًا يكون في وضعيّة مخَاضٍ داخِلَ العالَم القَديم الذي يحُولُ دون ازدهَارِه، والذّي يجِدُ في مُعضِلة الحرّية الفلسفية تعبيرًا مُمكِنًا عن رغبَتِه الخاصّة. وليس تعبيرا تمَّ إعدادُه بشكل دائِم (وإنّكم تعلَمُون على سبيل المثال أنّ هذا المبحثَ للحرّية لم يكن حقًّا سائدًا في الفلسفة اليونانية)، بل بالأحرى هو نوع من الوِعاء الايديولوجي الذي سوف يمكّن هذا التوجّه الفكري، وهذا العالَم الجَدِيدُ مِن أن يُقيمَ داخِلَه وأن يُودِعَ فيه طُمُوحَاتِهِ. وبقدر ما يكون هذا التوَجُّهُ مُضطَهَدًا في الواقع، وبقدر ما لا يمكن لرَغبةٍ واقعيّة أن تتَمظهرَ في أيّ شخصٍ كان، فإنّه ليس بوِسعِه أن يَفعَلَ شيئًا أكثر، بمعنى عدَم امتلاكه القُدرَةَ على تنظيم البشر والأشياء بحسب ذاته هوَ. وهذه الرّغبةُ أو هذا التوّجُهُ يُروَى بوَجه آخَرَ ويتنكَّر ويَلعَبُ لُعبة السّلطة داخل حقلٍ آخر من الواقع. وعندئذ تكون لنا إيديولوجِيَا وتكُونُ لنَا فلسَفَةٌ.

إن هذا التصوّر، ولنلاحِظ ذلك في معرِض حديثِنا، هو الأقربُ إلى الموقفَ الذي يُسنَد لما هو خاطئ ولما هو خادعٌ، وهو الأقرَبُ إلى موقفِ **فرويد** والذي بالنسبة إلى **فرويد**، وعلى الأقل في مقاربة أُولى (يمكن أن تكون سطحية) وبالطريقة نفسها، يكون نزاع الليبيدو والميول مع معطيات الواقع وخاصّة ميل الطفل نحو اعتبار أمّه مصدرَ حمايةٍ وأمنٍ مطلَقَيْن ومرجعًا في كلّ شيء إلى جانب التحريم الذي يحُول دونه والاحتفاظ بها لنفسه وتزوّجها وإن كان ذلك في مجرّد الخيال، فإنّ هذا النزاع يُثير بدقّة هذه «الايديولوجيات» بالمعنى التحليلي الذي يتمثّل في استيهامات الحُلم والعُصَاب أو حتّى بالنسبة إلى التصعيد.

ومنذ ذلك الوقت، اكتسى النقدُ الماركسي للفلسفة عمقَه بالكامل. ولم تعُد الفلسفة خاطئة مثلما الحُكم الماضي الذي يُبيّنُ أنّ لون الحائط أخضر بينما هو أحمَر.

إنّها خاطئة من جهة أنّها تحوِّلُ العالَمَ «الميتافيزيقيَّ» داخل عالَمٍ آخَر تقوم بتصعيده كما يقول **فرويد**، يتعلّق بهذا الأخير وحده دون سواه.

توجدُ إذن، حقيقة للايدولوجيا تمثّل صدًى لمعضِلة واقعية هي مُعضلةُ زمانِها الخاصّ، غير أنّ خطأَها يكمُن في أنّ الصّدى الذّي تُعبّرُ به عن هذه المعضلة، والطريقة ذاتها التي تُعَلّمها والتّي تؤسّس بها مشاكلَ الرجال الحقيقيِّينَ، تعلُو على العالم الواقعي ولا تُؤدّي إلى حلّها.

يمكن القول إنّ هذا التمييز للفلسفة كإديولوجيا، وهذا النقد للفلسفة هو نقد جذري لأنّه يفرض نهائيا أنّه لا يوجد بُعدٌ فلسفيٌّ خصوصيٌّ بما أنّ الأسئلةَ الفلسفية ليست أسئلة فلسفية، وإنما هي أسئلة واقعية مدوّنة ومُرَمَّزة داخل لغة أخرى تكون مخدوعة ومخادِعة باعتبارها لغة أخرى.

إنّ حقيقة الفلسفة تنمُّ فقط عن لا واقعية الواقع إذا أمكننا قول ذلك، وتنجُم عن النقص الذي نكابده في الواقع، وتتولّد من الرغبةِ في شيءٍ آخر، ومن تنظيم آخر لعلاقات بين البشر في طور الإنجاز داخل المجتمع، وهي بذلك لا تقدر على التحرّر من الأشكال الاجتماعية البالية.

هكذا إذن، بما أنّ العالم البشري، (وبالنسبة إلى **ماركس**، هذا العالم البشري هو في نفس الوقت العالَم الفردي والعالَم المابين-فردي والاجتماعي)، وبما أنّ العالَم البشري الواقعيّ موسوم بالنقص وتوجَد به رغبة في حدّ ذاته، فإنّه بمقدور الفلسفة أن تُشيّد داخل هذا النقص عالَمًا لا إنسَانيًا وميتافيزيقيًا، عالَمًا مغايِرًا وماورَائيًا.

ها إنّكم تُدرِكُونَ أنّ **ماركس** لا يُخادع مع الفلسفة، بل يأخُذُها في لحظتها الأكثر عُمقًا، تلك «اللحظة» المتعلِّقة بالرَّغبة، ويُظهِرها تماما كما لو أنّها وليدةُ الرَّغبة.

إنّه، فقط، يكشِف في الوقت نفسه، وبسبب وضعيته ذاتها، عن العجز الأساسي لهذه الفلسفة. وإذا نظرنا إلى هذه الأخيرة

من منظور **ماركس**، فإنّها تبحث عن غايتها الخاصّة وتريد أن تقدّم بواسطة الكلام إجابة نهائية على السؤال المتعلّق بهذا النقص والذي يكمن في أصلها. (ولنُلاحِظ أنّ هذا التقدير للفلسفة كاعتداد بخطاب تامّ وكافٍ يَصدُرُ عن تأثير **هيجل** في **ماركس**. حيث إنّ **هيجل** يقول إنّ **الحقّ** هو **الكلّ**، وأنّ المطلق هو بالأساس نتيجة، بمعنى أنّه يكون بالنهاية فقط ما هو عليه في الواقع). وبالنسبة الى كلّ من **ماركس** و**هيجل**، فإنّ الفلسفة تبحث عن موت الفلسفة، وذلك هو انفعالها الأكثرَ حقيقة؛ وهذا الموت سوف يعني في الواقع أنّه لا يوجد مطلقا حاجة إلى التَّفَلسُفِ، وإذا لم تَكُن تُوجَد مطلقا حاجة إلى التفلسُفِ فسوف يكون دليلاً على النقص الذّي يُوجد في أصل هذه الحاجة إلى التفلسف، ودليلا على أنّ الرغبة قد طُمِسَت. لكن، بحقّ، إنّ إدراك الفلسفة بوصفها إيديولوجِيا، بالمعنى الماركسي، عاجزة عن وضع حدٍّ لذاتها ووضع حدٍّ لحياتها بما أنّها لا تدينُ في وجودها إلّا لهذا النقص الذي يوجد في الواقع البشري، وبما أنّها ترتكز على هذا النقص فإنّها تحاول تجاوزَه بالكلام، وبما أنّ الكلام الفلسفي باعتباره فلسفيا أي إيدويولوجيًّا ومغترِبًا فإنّه لا يقدر على تجاوز النقص الفعلي بما أنّه يتكلّم بالقرب وما وراء وفي موضع آخر، وبمقدار ما يبحَثُ عن حلٍّ للمشاكِل التّي تُصَادِف الفردَ في الواقع عن طريق إحكام حُلم مُتناغِمٍ.

إنّ «ما يتعلّق الآن بتغيير العالَم» يدلّ إذن على وجوب تغيير

الواقع وتحويل الحياة بشكل لم نَعُد فيه مطلقا بحاجة إلى أن نحلُم أي أن نتفلسفَ، ووُجُوب شروعنا في امتلاك ذواتنا لا في هذا العالم المعزول والمهووس بالنوم ليلاً بل في وضح النهار، في هذا العالم الذي نشترك فيه جميعا عندما نكون واقفين. فما الذي يستطيعه الفيلسوف بالنسبة إلى هذا المقتضى الواقعي، والذي نام في الظلمة في عالم آخر؟

لكن، فلنمعن نظَرَنا الآن مع **ماركس** ذاته ومع تاريخ العالم بأكمله منذ قرنٍ، تاريخ متميّز أشدّ ما يكون التميّز بالماركسية، إلى هذا الفعل الذي يقدّمه لنا [ماركس] وإلى هذا «التغيير للعالم» الذي - في عجَلة الأشياء التي تأبَى الانتظار، وسخطها- تدعو إليه **الأطروحة الحادية عشرة حول فيورباخ**.

إنّ أوّل شيء نقُوله، وهذا أمر بديهي بالنسبة إلى أحد الماركسيّين ويستحقّ التدوين، هو أنّ الممارسة وفعل تغيير الواقع ليسَا أيّ نشاط كان، فكلّ نشاط لا يُغيّر فعلا موضوعَهُ. وثمّت أنشطة خاطئة تلك التي يكون لها في الظاهر فاعلية وتلك التي تحصُل على نتيجة مباشرة غير أنّها لا تغيّر الأشياء بالفعل. فالإنسان السياسي بالمعنى المتداول أو المرشد الذي له مذكّرة مملوءة بالمواعيد، وله أربعة هواتف في مكتبه، ويُملي ثلاثَ رسائل في نفس الوقت، ويؤثّر في قاعات تعُجّ بالمستمعين، عشرون ألف شخص يأتمرون بأوامره، وهو ليس بالضرورة شخص يصون ما هو كائِنٌ ويحفظ الأشياء والعلاقات بين البشر

في حالتهم السابقة أو ينمّيهم أو يساعدهم على النمو مع الانتباه إلى أنه لا توجد معارضة عنيفة أي في الصميم، من دون التسليم بأنّ هذا النمُوَّ يُغيِّرُ ما ينمو (تماما كمَا الأمُّ التي تريد لابنها أن ينمو من دون أن تسمح له مع ذلك بأن يكون رجُلا بتِعِلّةِ أنّه سوف لن يُصبح مطلقا ابنَها كمَا في السّابق).

وأنشِطَة من هذا النّوع سواء كانت محافِظةً أو مُجدِّدةً هي ذاتُها أبعَد ما يكون عن الفعل التغييريِّ. وفعلٌ تغييريٌّ بالمعنى الذِّي تتَّخِذُه صيغَة مارّكسية (منظورا إليها من الزاوية التي عالجنا فيها هذا المُشكل ونعني مشكِلَ العلاقة مع الفلسفة ومع الفعل) يتمثّل في الهدم أو في الإسهام في هدم ما يجعل الوعي الزائف والفلسفة والايديولوجيا عامّة أمرا ممكنا، ويُغَطّي من الناحية العمليّة النقص الذي يتّخِذُ منه التّيه الإيديولوجي منبعًا.

وفي ضوء ما قيل، فأين يكمُنُ تغييرٌ مَا؟ سوف تُدركون بالنّسبة إلى ماركس (وبالنسبة إلينا نحن الذين لدينا عليه ميزة لا رجعة فيها [ميزةُ] عصر من الممارسة الاضافية والممارسة التي تُريد لنفسها أن تكون ماركسية)، إنّ الفعلَ ليس مسألَةً بسيطةَ أو عمليةً خالِصَةَ.

إنَّ تغَيُّرَ العالَم هذا لا يعني أن نفعل أيَّ شيءٍ كان. وإذا كان العالُم قد وُجِد ليتغيّر فلأنّه يُبطن في حدّ ذاته النُّزوعَ إلى شيء آخر، بمعنى أن ما ينقصه موجود من قبلُ، أي أن غيابَه الخاص بالنسبة إلى ذاته حاضرٌ. هو ذاك فقط ما تعنيه العبارةُ الشهيرة:

«الإنسانية لا تطرح على نفسها إلا المشاكل التي تقدِرُ على حلِّها». وإذا لم يكن يوجَد ما يُسمّيه الماركسيُّون بالميولات في الواقع، فإنَّه سوف لن يوجد أيّ تغييرٍ ممكن، وكما قلنا في أحد الأيام الفارطة بخصوص الكلام أن كلّ شيء مُباحٌ، وبوسعنا لا أن نقول فقط، بل أن نفعل أيَّ شيء كان. وإذا كان العالَم قابلا للتغيير فلأنه يتغيّر أيضا.

يُوجَد في الحاضر شيء ما يعلِن ويتوقَّع ويدعو المستقبل. والإنسانية في زمن معلوم ليست ببساطة أنّها تتظاهر بالوجود بحيث يكون بوِسعِ تحقيقٍ جيِّدٍ سيكو-اجتماعي أن يُصَوّرَها (ولهذا فإنّ هذا النوع من التحقيق المتعلّق بالتصوير يكون دائما وبشكل لا محدود مخيِّبا للآمال بسبب فقر الرّواسِم (الكليشيهات) المُنتَجَة clichés produits)، والإنسانية أيضا هي ما ليست هيَ بعدُ، أو هي ما تسعى بغموض إلى أن تكون.

وإذا جاز لنا استعمال مصطلح آخر، ذاك الذي استعملناه في الدرس الأخير، فلنقُل إنّه يوجد معنى مسبَق منثُور في الأشياء وفي العلاقات بين البشر، وإنّ التّغيير الفعلي للعالَم هو أن نُطلِق هذا المعنى ونُعطيه تفويضًا مُطلقًا.

لا شكّ إنّكم مُدركون الآن للمماثلة العميقة بين الكلام والفعل. وقد قلنا إنّ الكلام ينظِّم ويرفَع الى الخطاب الواضح من الدلالة الكامنة والصامتة، وكما يقول **ميرلوبونتي** «المنقولة داخل موجة التواصل الأخرس». وقلنا أيضا أن هذه الدلالة

الحاضرة والغائبة في نفس الوقت، والتي تُعَيِّنُ هذا النقلَ الذي هو الكلامُ، لا تُعيِّنُ [فقط] مسؤوليةً كاملةً وخطر الوقوع في الخطأ بل وكذلك قابليّته لأن يكون صادِقا.

والحال أنّ هذا هو المشكل نفسه الذي يوضَع للفعل، بمعنى لتغيير العالَم: ما هو المعنى الكامن للواقع؟ وما هو التَّوق؟ وما هي الرَّغبة؟ وكيف نعبّر عنها بشكل يُمَكِّنُها من الفعل بمعنى تحُوزَ على التفويض؟

لا يمكن للفعل التغييري أن يستغني عن «نظرية» بالمعنى الصحيح، أي عن كلام يُخاطِرُ بالقول: «هو ذاك ما يحدُث، هوَ ذا ما يحدث، هو ذا أين يَمضي» والذي يبدأ، بهذا الفعل الوحيد، بأن يُنَظِّم على الأقل داخل الخطاب هذا الهُوَ (ça)؛ كلام يرغب فعلا في رغبة الواقع أو يرغب في الرّغبة نفسها مثل الواقع.

«إنه لا يكفي - يقول **ماركس** - أن يبحث التفكير عن التحقّق، بل يجب أيضا أن يبحث الواقع عن التفكير» (**مساهمة في نقد فلسفة الحق لهيجل**). وإنه يمكن للتفكير والكلام أن يكونا حقيقيَّيْن فقط إذا أتى الواقِعُ إلى التفكير وإذا أتى العالم إلى الكلام.

نتبيّن إذن، أنه إذا أدركنا الفعل كتغيير للعالَم (وهو الوحيد الذي يستحقّ هذا الاسم) فإنّ ذلك يفترض -وتلك هي ضمانته الكامنة- هذا النفوذ المفارقيّ للقصور الذاتي الذي كان **كيتس** Keats قد تحدّث عنه في الرّسالة التي قرأناها في أحد الأيام

الماضية. يجب أن نملِك لكي نُعطي، ويجب أن نسمع لكي نقول، ويجب أن نحصد قبل أن نُغيِّر، وليس من قبيل الصدفة أن يحدث مثل هذا إذا كان يوجد لدى الإغريق نفس الكلمة للدلالة على فعل الحصاد وفعل القول.

إنكم تُدركُون إذن، أنّه «بمجرّد حشر أنفسنا في الفعل» كما يقال، فإنّه لا مفرّ لنا في أيّ وقتٍ مضَى من هذه الضرورة ومن هذا القانون الذي يفرضه الواجب المحتوم كما قال **هرقليطس**، والذي يجعل من الفعل ومن الكلام ومن علاقتي بالآخر ومن وجودي الجسماني تبادلا. يجب العمَى الخاص لعصرنا ويجب التزوير الغريب للمعنى بل وللفعل أيضا حتّى نَمزِج، كما تَفعَل ذلك حضارَتُنا، بين الفعل والاستعمال اليدويّ وبين الفعل والغزو.

كان **ماركس** مُدرِكا لذلك إلّا أنّ أتبَاعه قد غفِلوا عن ذلك في الواقع حتّى وإن ظلّت كلِمات **ماركس** بعدُ مُتداوَلةً بينَهم. **فماركس** كان مُدركا أنّ معنى أن نفعَلَ يعني أيضا ألّا نُبدي أيّة مُقَاومة [في الفعل]، وكان يُدرِكُ أنّ هذا القُصُور الذاتي يتطلّب مجهودا جبّارا. وبانتهائِنا إلى هذا القدرَ من التحليل، دون أن نَحِيد قَيد أُنملة عن النقد الماركسي للفلسفة، بمقدورنا أن نطرَح السؤالَ حول فعل تغيير العالَم كما يُطرَح فعلا: كيف نُدرك أنّ القراءة التي سنُقدِّمها عن الواقع هي الأفضل، وأنّ التوق، والميل الذي سندعم انطلاقا منه عملَنَا المغيِّرَ هو التوْق أو المَيْل الذي يُشكِّلُ فعلاً العالَمَ؟

وبعد نقد الايديولوجيا يجب أن يكون بيّنًا أنّه في ما يتعلّق بالماركسية لا توجد ألوَاحٌ للوصايا العشر ولا للوَحي.

ليس بوسعنا أن نطمئنّ إلى كلامٍ قيل في موضِع آخر، ولا إلى قانون صادِرٍ عن عالَمٍ آخرَ ومنبثِقٍ من لدُن الأشياء (والحاصل أنّ هذا ليس متوفّرا لدى أيّ إنسان، وقد سبق وأن قلنا ذلك)، وهذا ما يفكّر فيه ماركس لأن المسيحي ذاته قادر على أن يُبدع من جديد القانون الذي يعتقد أنّه دوّنه إلى الأبد، بل ويتوجّب عليه أن يُعيد تدوينه من جديد، أو بالأحرى أن يكتبُه بنفسه حسب خياراته اليومية وعلاقاته بالآخرين وبذاته، ووفق كلّ ما يفكّر فيه، وأنّ من واجبه تحمُّله أو رفضه. والمسيحيون يقومون شاهدا على ذلك دون منازع، فليس لهم أن يجادلوا فيه ولا أن يتشاوروا ولا أن يُجَمِّعوا النصائح أو مقرّرات المجالس أقلّ من غيرهم إلى حدّ أن التعالي المطلق للقانون لم يُوجد على هذا النّحو، ولا هو بالمعنى الدقيق للكلمة قابل للعيش.

وهذا يعني أنّه في مجال التاريخ والمجتمع، وفي مجال العلاقات بين البشر منظورًا إليها عبر تكوّنها، لا يوجد قانون مكتوب يحدّد معنى التاريخ ومعنى المجتمع، وهذا يعني أنّه يجب أن نتخلّى عن الفكرة التي هيمنت وما تزال تهيمن على فلسفة التاريخ والفعل، والتي هي على الأصحّ فكرة ميتافيزيقية تقول إنّ كلّ هذه الفوضى في المجتمعات التي تنبسط على مواضع وإيقاعات مختلفة، وإنّ الخلاف والصراع بين الطبقات

الاجتماعية، كلّ هذا يقود إلى الثورة كما يقود إلى انحلاله الخاص، كلّ هذا يسير إلى منتهاه كما يسير النهر إلى البحر. وليس بمقدورنا أن نستدلّ من معنى التاريخ على ما يمكّننا من وضع اليد لكي نكون قادرين على فكّ شفرة الفوضى الظاهرة لكي نظهر النظام الفعلي، وإجمالا لكي نكوّن سياسة معصومة من الخطأ. إذ لا وجود لسياسة معصومة ولا لشيء مكتسَب على نحوٍ مطلَق.

وانطلاقا من قابيلية الخطإ هذه في الفعل يوجد على الأقلّ حجّة جيّدة تقدّمها لنا الماركسية، وهذه الحجّة هي ما يجب علينا أن نفكّر فيه لأنّها تعود بنا أقرب ما يكون إلى علاقات الفلسفة والفعل. وهذه الحجّة هي: إذا كان صحيحا أن يتطلّب العالم التغيّر فلأنّه يوجد معنى في الواقع يتطلّب الحدُوث، لكن إذا كان صحيحا أنّ يتطلّب هذا المعنى الحدوث فلأنّ حدوثه سوف يكون **مُعَرقَلا** بشكل من الأشكال.

اسمَحُوا لي بأن أُعَرِّجَ ولو قليلا على ذلك، من منظور العِلم، وأعتقد أنّ هذا سوف يزيد الأشياء وُضوحًا. ففي كتاب كان له وقع كَبير على طرُق التفكير والفعل في عصرنا الراهن: **السيبرنطيقا والمجتمع** (وعنوانه بالفرنسية *Cybernétique et société*)، دوّنَ مؤلِّفُه **نوربرت فينر** Norbert Wiener أنّ الرؤية الحقيقية للعالم بالنسبة لرَجُل العلم لا يمكن لها أن تكون **مانّوية** بل **أوغسطينية**.

هو ذا ما يريد **فينر** قوله:

«إنّ سوادَ العالَم (من حيث كثافته وخاصّيته المُبهمة واختلاله) سلبيٌّ ويُختَزلُ في مجرّد غياب البياض (أي غياب الوضوح، وغياب العقل...الخ.) [هو ذا التصوّر الأوغسطيني: لا يوجد مبدأ مستقلّ للشرّ والخطأ.] بينما [يتابع فينر قوله]، في المانوية ينتمي السواد والبياض إلى جيشَين متقابلين ومُنَسَّقَينِ وجها لوجه». (ص. 241-242).

ومن البديهي ألّا يُبدي العالَم الفيزيائي على سبيل المثال مقاوَمَةً مدبَّرة للجهود التي نبذُلُها لفهمِه، إنّه لا يعمَدُ إلى إخفاء دلالته ليُضَلِّل رجُل العلم ولِيَهزمَه. فقط، عندما يتعلّق الأمر بالمجتمع وبالتاريخ وبالسياسة (بمعنى مشكل المجتمع البشري)، فإنّ هذا الرفض للمانوية يعني رفض التصوّر الذي تِبَعا له يوجد عدوٌّ في المواجهة، وتِبَعا له يلعَب هذا العدُوّ ضدّي أنا الذي أكون بدوري عَدوَّه. هل أنّ هذا الرفض عادِلٌ؟

فلنَتنَاوَل من جديد ألفاظَ الإشكالية الماركسية: لماذا لا يقدِر المجتمع الحامِلُ بالمعنى والمسكونُ بطيفٍ كما تُعلِن عن ذلك بداية **البيان** *Manifeste*، والمسكون بالنقصان، لماذا لا يقدر على ولادة ذلك المعنى دُون عُنف؟ ولماذا لا يستطيع أن يبُوحَ بما لديه، أليس هناك شيءٌ ما يعُوقُه؟ وإذا كان ثمّتَ ما يعُوقُه أليس لأنّهُ جيش مصطفٌّ، ولأنّه يُوجد عدوٌّ في مُواجَهة هذا الطموح الذي يتِمُّ عن وعي وعزم للقضاء عليه؟

ليس بوسعنا أن نقول ذلك بما فيه الكفاية، فالماركسية ليست

مانوية ساذجة حسب ما يعتقده فينر. إنه يعلم أنه لا يوجد عدوّان مصطفّانِ وجهًا لوجه كقِطَع لُعبة الشطرنج في بداية اللّعب، ويعلَم جيّدا أن هذه اللُّعبة وُجدت منذ زمن بعيد، وأن القطع اشتبك بعضها ببعض وضدّ بعضِها بعض، وأنها تكوّن في الوقت نفسه مجموع علاقات مكمّلة ومواجِهة. وهذا يعني أن العدوّ لا يوجد في الخارج بل يوجد في الداخل أيضا.

يجب أن ندرك هذا «الداخل» بأكثر توغّل ممكن، فالعدوّ يوجد داخل تفكيري ذاته.

إنّ تصدّع المجتمع في شكل طبقات اجتماعية يعني أيضا تصدّع الممارسة، أي التغيير الصامت للعلاقات الاجتماعية مع النظرية. إنّ تأويل الواقع وإدراك ما يرغب فيه المجتمع فعليّا، وإنّ النظرية الثورية ذاتها في نظر الماركسية نفسها منفصلة طبيعيا عن الممارسة، وإنّها تقريبا دوما مستثمَرة من طرف ما يسمّيه ماركس بالأفكار المهيمنة وهي، كما قال، أفكار الطبقات المهيمنة. إنّ العلاقة بين النظرية والممارسة معرَّضَة باستمرار للخطأ والتضليل. وبناء عليه، فإنّ الكلام، في نظر ماركس، لا يمكن أن يبلُغ غايته ببساطة وبشكل بريء تقريبا، بل إنّ العكس هو الصحيح. فالحركة نحو شيء آخر يحرّك المجتمع، ونقصانها المطلق الذي كان ماركس يعتبره مجسَّدا في البروليتاريا في هذه الطبقة التي كما قال «لم يُرتكب فيها خطأ خاصّ بل خطأ في ذاته»، والبروليتاريا من حيث هي نقصان وحركة لا يمكن أن يكون لها منفَذٌ تلقائي إلى اللغة والوضوح، وإلى النظرية

والتنظيم. وبين هذه الرغبة، يوجد هذا المعنى الكامن الذي يميّزها، ورغبة الرغبة، هذا المعنى الجليّ الذي يفترضه وجودها لكي تفُكَّ فعليّا الانفصال والفوضى اللذين غاصت فيهما، وهذا ينطبق على المجتمع بأكمله. توجد مسؤولية ويوجد خطر كلام ونظرية وتنظيم هو من حيث المبدأ ولكي يبدأ، منفصل عن هذه الرغبة ومستقلّ عن البروليتاريا، ويتوجّب عليه أن يكون في وفاق مع ما به من نقصان حتى يتسنّى له التفكير فيه.

إنّنا دوما على حقّ لأنّ المعنى الضمني في الأشياء وفي العالم من حولنا، وبيننا وبين أنفسنا يتطاول على الكلام، ويدعم المعنى الواضح ويوجّهه، غير أنَّنا لسنا على حقّ لأنّه يوجد فارق يحفظ، بعيدا عمّا نقدر على قولِه، وعمّا يتجاوز «وعينا»، يحفظ الواقع بأسره. أن نُفكّرَ من وجهة نظر الممارسة، ومهما كان هذا صحيحا، فإنّ ذلك لا يعني الدخول في ما تمَّ التفكير فيه من قبل، ولا كذلك الدخول في تمفصل تمَّ تأسيسه بعدُ، وإنما يعني قبل كلّ شيء أن نكافح ضدّ كلّ ما يفصل (اليوم في اللحظة الحاضرة) بين الدّال والمدلول، وضدّ كلّ ما يعوق الرغبة عن مباشرة الكلام وكذا الشأن بالنسبة إلى القدرة.

لا ريب أنّكم تُدركون أنّ **الماركسية** بعيدة كلّ البعد عن **المانوية**. فالنظرية (ولنبدأ بالماركسية ذاتها) ملغومة دائما بوضعها الايديولوجي والاجتماعي والتاريخي، وهي دومًا مُهدّدة لا بخيانات كما يقول المانويون، بل مهدّدة من الداخل بالسقوط في المفكَّر فيه

من قبل، ومهددة بالانحطاط داخل ما هو مؤسّس. فالرأسمالية ليست حزبا كما يُقالُ اليوم، بل هي هذه الكثافة التي تنزلق بين البشر وبين ما يفعلونه، بين البشر والآخرين، وأيضا بين الإنسان وما يُفكّر فيه. ومن دون حَرَج في الكشف عنها فإنّ هذه الرأسمالية من حيث هي تَشيئَةٌ كما يقول **لوكاتش** Lukacs بين ظَهرَاني الماركسية المُشَيَّدة، وداخل الضمير الطيّب بدعوى أنّه ثوري.

إنّنا نتساءَلُ لِمَ يصلُح التفَلسُفُ؟ والحال أنّ الفلسفة بحسب اعترافِها الخاص لا تُغلِق أيّ مِلَفّ ولا تُشيِّدُ أيّ نسَق، وبلُغة أدقّ لا خيرَ فيها؟

وسوف نُجيب على ذلك بما يلي: إنّكم لن تُفلِتُوا من الرَّغبة ومن قانون الحضور والغياب، وقانون الدَّينِ loi de la dette، وإنّه لا مهرَبَ لكُم حتّى من الفعل الذي هو أبعد ما يكون عن الملجأ، فهو يُعرّضُكُم بكلّ صراحة، أكثَرَ من أيّ تأمّل كان، لمسؤولية تسمية ما يجب أن يكون وما يُنجَزُ، أي أن تُسجّلوا وتُصغُوا وتُدوِّنوا تحت مسؤولِيَاتِكُم المعنَى الكامِنَ في العالَم والذي كما يُقَالُ، ترغَبُون في الفعل فيه.

إنّكُم لا تقدِرُون على تغييرِ هذا العالمِ إلّا بالإصغاء إليه، وإنّه بِوسع الفلسفة أن تظهَرَ كزينَةٍ جامدة، أو كوقت فراغ فتاة من أسرة شريفة (لأنّها لا تصنع طائرات فوق صوتية أو لأنّها تعمل داخل الغُرفة ولا تُؤثّر تقريبا في أحد) وبإمكانها أن تكون كلّ هذا بل هي ذلك فعلاً، بقيَ أن تكون، أو بالإمكان أن تكون أيضا، هذا

الآن الذي تعود فيه الرغبة الموجودة في الواقع إلى ذاتها، ويُوجَد فيه النقص الذي نشكو منه كفَردٍ أو كمجتمع، ويُعلِنُ عن اسمه وبمجرّد تسميتِه لذاته يكون تَغيُّرُه.

لكن هل أنّ هذا النقص، مثلما تقُولون، هو ما سنكُفُّ أخيرا عن اختباره؟ وهل تُخبِرنا الفلسفة متى وكيف يمكننا التخلّص منه؟ بل وأيضا، وإذا كانت تدرك كما يبدو أنّها تُدرك ذلك في عصرنا الحاضر، أنّ هذا النقص هو قانوننا، وأنّ كلّ حضور مُعطى على هامش الغياب، أليس من المشروع ومن المعقول إذن، أن ينتهي بنا الأمر إلى اليأس والبلاهة؟

سوف لن تجدوا مَلاذًا حتى في الحُمق، لأنّه ليس يُعتبَر وحشا الإنسان الذي يرغب، بل ينبغي عليك أن ترفض التواصل والتبادل، وينبغي عليك أيضا أن تظفَرَ بالصمت المطلق. والحال أنّه لا يوجد صمت مطلق حقا لأنّ العالم يتكلّم ولو بشكل مُبهَم، وإنّكم أنتم أنفسكم سوف تستمرّون على الأقلّ في الحُلم الذي يُعبِّر كثيرا عندما نرفض سماع أيّ شيء على الإطلاق.

إليكم إذن المغزى من التفلسف: بما أن الرغبة موجودة، وبما أن الغياب ماثِلٌ في الحضور وكذلك الموت في الكائن الحيّ، هذا بالإضافة إلى قدرتنا التي لم توجد بعد؛ وبما أنه يوجد أيضا ما كنّا نعتقد أنّه مكتَسَب، ويوجد فارق بين الواقعة والفعل؛ وأخيرا، بما أننا لا نملك القدرة على الإفلات من ذلك فلنَستهدِف حضور النقص بكلامِنا! وفي الحقيقة، كيف لنا ألّا نتفَلسَفَ؟

فهرس مصطلحات

الاجترار الباطني .... Rumination claustrée

الإدراك العقلي .... Intelligence de la pensée

الاستيهامات .... Fantasmes

الأضداد .... Contraires

الآونة .... Instant

الإيثار .... mieux s'attacher

التشتّت .... Dispersion

التشتّت .... Dispersion

التعاقب .... l'Alternative

التفاعلات .... Interactions

التقابلات .... Oppositions

التقطّعات .... Coupures

التكوّن .... Constitution

التناغم اللامرئي .... Harmonie invisible

التناغم .... Harmonie

Altérnances des termes .... تناوب الحدود
Communicabilité .... التواصلية
Tension .... التوتّر
Unification .... التوحيد
Attraction /répulsion .... الجذب / النبذ
In vivo...الجسم الحي
Cœur même de la parole .... جوهر الكلام ذاته
Substantialité ....جوهرية
Manque absolu .... الحرمان المطلق
Présence .... الحضور
Tort en soi .... الخطأ في ذاته
Discours figures .... الخطاب/ المجاز
Signifiant /Signifié .... الدال والمدلول
Sujet qui parle .... الذات المتكلّمة
Subjectivité absolue .... الذاتية المطلقة
Paroxysme de la séparation .... ذروة الفصل
Désir ....الرغبة
Symbolique universelle .... الرمزية الكونية
Holzveg .... شعاب
Disparition originelle .... الضياع الأصلي
Perte de l'unité .... ضياع الوحدة
Transgression méthodique .... العدوان المنهجي

Logos absolu .... عقل مطلق

Termes positifs .... عناصر إيجابية

Absence .... الغياب

Séparation redoublée .... الفصل المضاعف

Loi de la dette .... قانون الدَّين

Acquiéscement inpénétrable .... القبول الغير قابل للفهم

Force passive .... القوّة السلبية

Force passive .... القوّة المنفعلة

Parole .... الكلام

Ubiquité .... كلية الحضور

La libido .... الليبيدو (الطاقة النفسية الجنسية)

Mort de l'unité des contraires .... مأتم وحدة الأضداد

Contrariété .... المباينة

Absurde .... المُحال

Elevé .... محمود

Médiocre .... مذموم

Désirable .... مرغوب فيه

Codé .... مُشَفَّر

Réifiant .... مشيّئًا

Projet échange .... المقايضة

Paraxis .... ممارسة

Logique de la métaphore .... منطق الاستعارة

Théoritiens de l'informations .... منظّرو المعلومة
Méta-temporelle .... ميتا- زمنية
Tendances .... الميولات
Vocation de la transparence .... النداء الباطني للشفافية
Génétisme .... النزعة التكوينيّة
Généalogie .... النّسب
Système constitué .... النسق المكوّن
Unité des contraires .... وحدة الأضداد
l'Unité du sens .... وحدة المعنى
l'Unité du manque de l'unité .... وحدة انعدام الوحدة
Fausse conscience .... الوعي الخاطئ
Faire écho .... يتصادى
Conviction irreligieuse .... اليقين اللاديني

فهرس أعلام للاطلاع

أ

ش

ف

ك

ل

فهرس المواد

لماذا نتفلسف؟

جان فرانسوا ليوتار

هذا الكتاب، هو سلسة محاضرات ألقاها ليوتار لطلابه في السوربون في مرحلتهم الأولى، ولذلك سعى لأن يكون واضحًا وموجزًا في الوقت نفسه، فقدم تأمّلًا عميقًا في أهمية أن نتفلسف في عالم تُعتبر فيه الفلسفة معزولة عن الواقع وعفى عليها الزمان، أو أنها غير مقنعة أصلًا..

في المحاضرة الأولى، يرسم ليوتار ملامح عامة لأفلاطون وبروست ولاكان ليوضح أن الفلسفة هي رغبة غير منتهية للوصول إلى الحكمة، وإلى «الآخر». وفي المحاضرة الثانية، يتحدث عن هِراقليطس وهيجل ليشرح الصلة العميقة بين الفلسفة والتاريخ؛ فكلاهما يحركهما القلق نفسه والتطلع ذاته إلى الوحدة غير المستقرة.. وفي المحاضرة الثالثة، يشرح ليوتار كيف أن الفلسفة هي شكل من أشكال التعبير من حيث إنها تواصلية وغير مباشرة في آن. أما في المحاضرة الأخيرة، فيتحدث عن ماركس موضحًا قدرة الفلسفة على أن تكون فعلًا تغييرًا في العالم.

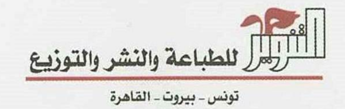
هذه المحاضرات الممتعة ستقدم لنا مدخلا ممتازا لأفكار ليوتار المتأخرة التي تؤكد على الحاجة إلى الفلسفة لكي تشهد، ولو بشكل غير موضوعي أو منحاز، على واقع لا نستطيع التحكم فيه.

لقد عانى ليوتار من ارتباط اسمه بفكرة انتهت «موضتها»: ما بعد الحداثة. هذه المحاضرات تقدم أكبر دليل على أن ليوتار من أهم الأصوات المسموعة في عالم الفلسفة.. لما تحمله من أصالة وجدّة ومتعة وسهولة في آن.

Simon Critchley , New School for Social Research

ISBN 978-9938-941-07-4




للطباعة والنشر والتوزيع
تونس - بيروت - القاهرة